كشف الأسرار

شرح المصنّف على المنار

للإمام أبي البركات عبد الله بن أحمد
المعْروف بـ حافِظ الدّين النسفي المتوفى ٧١٠ هـ

مع

شرح نور الأنوار على المنار

لمولانا حافظ شيخ أحمد المعروف بملاجيون بن أبي سعيد
بن عُبيد الله الحنفي الصدّيقي الميهوي
صاحب الشمس البازغة
المتوفى ١١٣٠ هـ

الجزء الاول

دار الكتب العلمية
بيروت - لبنان

يطلب من : دار الكتب العلمية بيروت - لبنان
هاتف : ٨٠١٣٣٢ - ٨٠٥٦٠٤ - ٨٠٠٨٤٢
ص.ب : ١١/٩٤٢٤ تلكس : Nasher 41245 Le

الله نور السموات والارض

﴿بسم الله الرحمن الرحيم﴾

أحمد الله ذا الحجة الباهرة، والعزة القاهرة، على نعمه العظام، ومننه الجسام، ما حلت الأرواح في الأجسام، وكلفنا بالشرائع والأحكام، وأشهد أن لا اله الا الله وحده لا شريك له، شهادة عبد شكر خيره، ولم يعرف إلهاً غيره، وأشهد أنّ محمداً من خير أرومة العرب مولداً، وأفضل جراثيمها محتداً، وأطولها نجاداً، وأرسخها في المكرمات أوتاداً، عبده ورسوله، أرسله حين كشف الشرك قناعه، وبسط الكفر باعه، ونصب الجهل رايته، وبلغ الغيّ غايته، فأيده أحسن تأييد، وأكد أمره أفضل تأكيد، حتى بلّغ الرسالة، وأوضح الدلالة، وعبد ربه حتى أتاه اليقين، صلى الله عليه وعلى آله وأصحابه أجمعين.

قال مولانا الشيخ الإمام، الصدر القرم الهمام، حافظ الملة والدين، ناصر

﴿بسم الله الرحمن الرحيم﴾

الحمد لله الذي جعل أصولَ الفقه مبنىً للشرائع والأحكام، وأساساً لعلم الحلال والحرام، وصيرّها موثقة بالبراهين والدلائل، وموشّحة بالحلي والشمائل، والصّلاة والسّلام على سيدنا محمد الذي أجرى هذه الرسوم إلى يوم الدين، وأيّد العلماء بالأيد المتين، ورفع درجاتِهم في أعلى عليين، وشهد لهم بالفلاح واليقين، وعلى آله وأصحابه الهادين المهتدين، وتابعيهم وتبعهم من الأئمة المجتهدين.

وبعد: فلما كان كتاب المنار أوجز كتبِ الأصول متناً وعبارة، وأشملها

الإسلام والمسلمين، وارث الأنبياء والمرسلين، مفتي الشرق والصين، أبو البركات عبد الله ابن الإمام الأجل الكبير السعيد حميد الملة والدين أحمد محمود النسفي، لا زالت رباع أبنية العلوم بلطائف براعته الرائعة معمورة، ورياض أنيقة الحقائق بدقائق درايته البارعة مأنوسة، لما رأيت الهمم مائلة إلى علم أصول الفقه الذي هو من أجل العلوم الدينية، وأتمها في استخراج الطرائق الجدلية، لاشتماله على المعقول والمسموع، ورأيت المحصلين بنجارى وغيرها من بلاد الإسلام، مائلين إلى أصول الفقه لفخر الإسلام وشمس الأئمة السرخسي، تغمدهما الله برحمته، فاختصرتهما بعد التماس الطالبين، ملتزماً إيراد جميع الأصول، مومياً إلى الدلائل والفروع، راعياً ترتيب فخر الإسلام إلا ما دعت الضرورة إليه، ولم أزد فيه شيئاً أجنبياً، إلا ما كان بالزيادة حرياً، ثم إنَّ بعض المختلفة إليّ لما تأملوا في مصادره وموارده وأنعموا النظر في معاقده وقواعده، أكثروا المعاودة إليّ ملتمسين مني شرحاً كاشفاً لعويصاته، موضحاً لمعضلاته، فاتحاً لما أغلق في أصول الفقه فخر الإسلام، حاوياً زبدة ما أورد في منتخب المحصول فخر الأنام فأجبتهم إلى ذلك.

نكتاً ودراية، ولم يشتغل بحله أحد من الشراح الذين سبقونا بالزمان، ولم يعصموا عن النسيان، فإنّ بعض الشروح مختصرة مخلة بفهم المطالب، وبعضها مطوّلة مملة في درك المآرب، وقديماً كان يختلج في قلبي أنْ أشرحه شرحاً يحل منه مغلقاته، ويوضح مشكلاته، من غير تعرض للاعتراض والجواب، ولا ذكر لما صدر منهم من الخلل والاضطراب، ولم يتفق لي ذلك إلى مدة لكثرة المشاغل، وضيق المحامل، فإذا أنا وصلت إلى المدينة المنورة، والبلدة المكرّمة، فقرأ عليّ الكتاب المذكور بعض خلاني، وخلص أخواني، من الخطباء المعظمة للحرم الشريف، والمسجد المنيف، فاقترحوا بهذا الأمر العظيم، والخطب الجسيم، وحكموا عليّ جبراً، ولم يتركوا لي عذراً، فشرعت في إسعاف مأمولهم، وإنجاح مسؤولهم، على حسب مَا كان مستحضراً لي في الحال، من غير توجه إلى ما قيل

وسميته «بكشف الأسرار في شرح المنار»* وعلى الله أتوكل وبه أستعين، وهو حسبي ونعم الوكيل.

أعلم أنّ حكم الذهن بأمر على أمر، إنْ كان جازماً فجهلٌ إن لم يطابق، وتقليد إن طابق ولم يك لموجب، وعلم لو كان لموجب عقلي، أو حسي، أو مركب منهما.

الأول: بديهي إن كفى تصور طرفيه لحصوله، وإلا فنظريٌ.

الثاني: علم بالمحسوسات.

والثالث: بالمتوترات والحدسيات، والمجربات.

وإن لم يكن جازماً فشكٌ إن تساوى طرفاه، وإلا فالراجح ظن والمرجوح وهمٌ.

والعلم غنيّ عن التعريف لأن كل أحد يعلم بجوعه ضرورة، فلو لم يكن

أو يقال، (وسميته بكتاب نور الأنوار في شرح المنار) واللّهُ الموفق في البداية والنهاية، وهو حسبي للسعادة والهداية، والمسؤول منه أن يجعله خالصاً لوجهه الكريم، ولا حول ولا قوة إلا بالله العلي العظيم.

قال المصنف رحمه الله بعدما تيمن بالتسمية (الحمد لله الذي هدانا إلى الصراط المستقيم) فتفسير قوله له الحمد لله واضح. وأما الهداية فكما قيل: الدلالة الموصلة إلى المطلوب، أو الدلالة على ما يوصل إلى المطلوب. وأجمعوا على أنه إذا نسب إلى الله تعالى يراد به الأوّل، وإذا نسب إلى الرسول والقرآن يراد به الثاني، وقالوا أيضاً إنّه إذا عدي، إلى المفعول الثاني بلا واسطة يراد به الأوّل، وإذا عدي إليه بواسطة إلى أو اللاّم يراد به الثاني. وههنا إن نظر إلى أنّه منسوب إلى الله تعالى ينبغي أن يراد به الأوّل، وإن نظر إلى أنّه عُدّي بواسطة إلى ينبغي أن يراد به الثاني؛ فإمّا أن يقدر، هدانا رسله، أو يقال: كلمة إلى مزيدة للتأكيد والتقوية. وبالجملة لا يخلو هذا عن تمحل. والصراط المستقيم:

العلم بحقيقة العلم ضرورياً لم يكن هذا العلم ضرورياً، وإن قيل: هو صفة ينجلي بها المذكور لمن قامت هي به، أو صفة توجب تمييزاً لا يحتمل النقيض.

ثم العلم النافع الرافع الذي ابتلينا به نوعان:

أحدهما: علم التوحيد والصفات، أي: علم الكلام، فأطلق اسم البعض على الكل وهو الأهم المقدم، فإن أول ما يجب على الإنسان معرفة الله تعالى كما هو بأسمائه وصفاته، والإيمان بأنه واحد لا شريك له، موصوف بصفات الكمال، كالعلم، والقدرة، والإرادة، والحياة، وغيرها، منزه عن سمات النقص، والزوال، كالجوهرية، والجسمية، والعرضية، والتبعض، والتمكن، ونحوها.

والأصل فيه التمسك بالكتاب والسنة، والتجانب عن الهوى والبدعة، كما كان عليه الصحابة، والتابعون، والسلف الصالحون، والأئمة الكبار، كأبي حنيفة، وأبي يوسف، ومحمد، وعامة أصحابهم، بخلاف بشر المرّيسي ونحوه على ما سيأتي تقريره إن شاء الله تعالى.

هو الصراط الذي يكون على الشارع العام ويسلكه كل واحد من غير أن يكون فيه التفات إلى شعب اليمين والشمال، وهو الذي يكون معتدلاً بين الإفراط والتفريط، وهذا صادق على شريعة محمد ﷺ؛ لأنّها متوسطة بين الإفراط الذي في دين موسى عليه السلام، والتفريط الذي في دين عيسى عليه السلام، وعلى عقائد السنة والجماعة؛ فإنّها متوسطة بين الجبر والقدر، وبين الرفض والخروج، وبين التشبيه والتعطيل الذي في غيْرها، وعلى طريق سلوك جامع بين المحبة والعقل فلا يكون عشقاً محضاً مفضياً إلى الجذب، ولا عقلاً صرفاً موصلاً إلى الإلحاد والفلسفة، نعوذ بالله منه. وفيه تلميح إلى قوله تعالى: ﴿أهدنا الصراط المستقيم﴾

وقد صنف أبو حنيفة رحمه الله في ذلك كتاب «الفقه الأكبر»، واختيرت هذه التسمية لأن شرف العلم بقدر شرف المعلوم، وذكر فيه إثبات الصفات، أي: ذكر أنه تعالى عالمٌ قادرٌ وله العلم، والقدرة، وفيه إشارة إلى أنه من المثبتة لا من المعطلة كالفلاسفة والمعتزلة، وأن تقدير الخير والشر من الله تعالى، وأن ذلك كله بمشيئة الله تعالى، أي: الخير والشر بقضاء الله، وقدره، ومشيئته، وأن الاستطاعة مع الفعل، وأن الأفعال كلها بخلق الله تعالى، وأن الأصلح لا يجب على الله تعالى بخلاف ما قالت المعتزلة: أنه عالم قادر بلا علم وقدرة، وأن المعاصي ليست بقضائه وقدره ومشيئته، وأن الاستطاعة سابقة على الفعل، وأن الأفعال الاختيارية بخلق العباد إياها، وأن الأصلح واجب على الله تعالى، وصنف كتاب «العالم والمتعلم»، وكتاب «الرسالة»، وقال: لا يكفر أحد بذنب، ولا يخرج به من الإيمان، ويترحم له، وإن مات بلا توبة يقال له: رحمه الله، وعاقبة أمره الجنة.

وقال الخوارج: من عصى صغيرة أو كبيرة يكفر، وقالت المعتزلة: مقترف

(والصلاة على من آختص بالخُلُق العظيم) فتفسير الصلاة واضح. وقوله على من آختص كناية عن محمد ﷺ، تنبيهاً على أنّ كونه مختصاً بالخلق العظيم مما تقرر في الأذهان، حتّى لا ينتقل الذهن من هذا الوصف إلى غيره عليه السلام. والخلق: هو ملكة يصدر عنها الأفعال بسهولة. والخلق العظيم له على ما قالت عائشة: هو القرآن، يعني أنّ العمل بالقرآن كان جبلة له من غير تكلف. وقيل: هو الجود بالكونين والتوجه إلى خالقهما. وقيل: هو ما أشار إليه عليه السلام بقوله: «صِلْ من قطعك، وآعف عمّن ظلمك، وأحسن إلى من أساء إليك». والأصَحُّ: أنّ الخلق العظيم: هو السلوك إلى ما يرضى عنه الله تعالى والخلق جميعاً. وهذا غريب جداً، وهو تلميح إلى قوله تعالى: ﴿وإنّك لعلى خلق عظيم﴾ وهو وإنْ لم يدل على الاختصاص، لكن لمّا كان في محل المدح آختص به.

(وعلى آله الذين قاموا بنصرة الدين القويم) عطف على قوله: على من

الكبيرة يخرج من الإيمان ويبقى مخلداً في النيران، وكان أبو حنيفة رحمه الله تعالى في علم الأصول إماماً صادقاً، أي: إماماً متقناً محققاً كما كان في علم الفروع، فقد قال وكيع: فتح لأبي حنيفة رحمه الله في الفقه والكلام ما لم يفتح لغيره، وهو أبصر في علم أصول الدين وفروعه من غيره، وصح عن أبي يوسف أنه قال: ناظرت أبا حنيفة رحمه الله في مسئلة خلق القرآن ستة أشهر فاتفق رأيي ورأيه: أن من قال بخلق القرآن فهو كافر، وصح هذا عن محمد، قالوا هذا منقول عنه بطريق الآحاد فلا يقال به اليوم لاشتهار القول منهم بأن لا تكفِّروا أهل قبلتكم وقد شرطوا هذا في طريقة السنة والجماعة، ودلت المسائل عن أصحابنا على أنهم لم يميلوا إلى الاعتزال، ولا إلى سائر الأهواء، فقد قالوا: من حلف ليمسن السماء، أو ليقلبن هذا الحجر ذهباً انعقدت يمينه وحنث عقيبها التصور البر كرامة، وفيه رد قول المعتزلة في نفي الكرامة.

وقال أبو حنيفة رحمه الله: لا آخذ من الغريم أو الوارث كفيلاً. هذا شيء احتاط به بعض القضاة وهو ظلم فكشف عن مذهبه: أن المجتهد يخطىء ويصيب، لا كما تزعم المعتزلة: أن كل مجتهد مصيب، وقالوا: يصلح الفاسق شاهداً وقاضياً وإماماً ووليّاً، وفيه رد قول المعتزلة والخوارج.

وقال أبو حنيفة ومحمد رحمهما الله: يكره أن يقول الرجل في دعائه أسئلك بمعقد العز أو بمقعد العز من عرشك، لأن أحدهما من القعود وهو التمكن، والآخر يوهم تعلق عزه بالعرش وأن عزه حادث لتعلقه بالمحدث، وفيه رد قول

اختص. والآل: أهل بيته أو عترته، أو كل مؤمن تقيّ، وهو الأنسب ههنا؛ لأنّ المصنف لم يتعرض لذكر الأصحاب في الصلاة فكان الأولى هو التعميم، والدين هو وضع إلهي سائق لذوي العقول بآختيارهم المحمود إلى الخير بالذات، وهو يشمل العقائد والأعمال، ويطلق على كل دين، والإسلام هو الدين المخصوص لمحمد ﷺ، ولعلّ في وصفه بالقويم إشارة إليه لأنّ دين الإسلام هو الموصوف بالاستقامة.

الكرامية. وقالو بحقية رؤية الله تعالى بالابصار في الآخرة، وحقية عذاب القبر لمن شاء، وخلق الجنة والنار، خلافاً للمعتزلة فيها.

وقال أبو حنيفة رحمه الله لجهم: اخرج عني يا كافر، لانه قائل بحدوث علم الله تعالى وبأنه ليس بشيء ولا موجود، وبأن الجنة والنار لم تخلقا وتفنيان بعد، وقالوا: بحقية سائر أحكام الآخرة كالميزان، وقراءة الكتب، وانطاق الجوارح، والأنهار، والأغلال، والسلاسل، كما نطق به الكتاب: ﴿والوزن يومئذ الحق﴾ ﴿اقرأ كتابك﴾ ﴿اليوم تشهد عليهم ألسنتهم وأيديهم وأرجلهم﴾ ﴿وحور عين﴾ ﴿تجري من تحتها الأنهار﴾ ﴿إذا الأغلال في اعناقهم والسلاسل﴾ والشفاعة والصراط والحوض كما نطق به السنة فعن أنس أنه قال: «سألت النبي عليه السلام أن يشفع لي يوم القيامة فقال: أنا فاعل، فقلت: أنا فاعل، قلت: يا رسول الله فأين أطلبك؟ قال: اطلبني أوّل ما تطلبني على الصراط، قلت: يا رسول الله فإن لم ألقك على الصراط، قال: فاطلبني عند الميزان، قلت: فإن لم ألقك عند الميزان، قال: فاطلبني عند الحوض فإني لا أخطىء هذه الثلاثة المواطن»، وقد أعرضت عن الدلائل في هذه المسائل تفادياً عن الاسهاب واعتماداً على ما أودعت في «العمدة».

وثانيهما: علم الفقه، وأصوله.

فالفقه لغة: فهم غرض المتكلم من كلامه، واصطلاحاً: العلم بالأحكام الشرعية العملية عن أدلتها التفصيلية بالاستدلال.

والأصل هو المحتاج إليه، وقيل: ما ابتنى عليه غيره، فأصول الفقه: عبارة عن الأدلة، وعن معرفة وجوه دلالتها على الأحكام، من حيث الجملة لا من حيث التفصيل.

والأدلة هي الكتاب، والسنة، والاجماع، والقياس، وقيل: حده لقبا العلم بالقواعد التي يتوصل بها إلى استنباط الاحكام الشرعية الفرعية عن أدلتها التفصيلية، وقيل: تمام الفقه بثلاثة أشياء: العلم بالمشروعات، والإتقان في

معرفة ذلك بالوقوف على النصوص بمعانيها، وضبط الأصول بفروعها، والعمل بذلك، ألا يرى أن الله تعالى سمى علم الشريعة حكمة فقال: ﴿ومن يؤت الحكمة فقد أوتي خيراً كثيراً﴾، وقد فسر ابن عباس رضي الله عنهما وغيره الحكمة بعلم الفقه، وهو المراد بقوله تعالى: ﴿ادع إلى سبيل ربك بالحكمة والموعظة الحسنة﴾ أي: بيان الفقه ومحاسن الشريعة، والحكمة هي: العلم والعمل لغة، فالحكيم: من عمل بعلمه، فأما من لم يعمل بعلمه فهو سفيه.

وموضع اشتقاق اسم الفقه يدل على أنه العلم مع العمل قال الشاعر:

أرسلت فيها قرما ذا اقحام   طبا فقيها بذوات الإبلام

القرم: الفحل، ذا اقحام: ذا ايقاع نفسه في الشدة، فحل طب: حاذق بالضراب، الإبلام: بفتح الهمزة وكسرها، يقال: بالناقة بلمة شديدة إذا اشتدت ضبعتها، وأبلمت الناقة إذا ورم حياؤها من شدة الضبعة، فوصف القرم بالإقحام والطب، ثم أطلق عليه اسم الفقيه لعلمه بما يصلح للضراب وبما لا يصلح له والعمل به فدل أنه اسم لهما، فمن حوى هذه الجملة صار فقيهاً مطلقاً، وهو المراد بقوله عليه السلام: «ولفقيه واحد أشد على الشيطان من ألف عابد»، وقد ندب الله تعالى إليه بقوله: ﴿فلولا نفر من كل فرقة منهم﴾ الآية فوصفهم بالانذار وهو الدعوة إلى العلم والعمل، والدعوة إنما تكون بما حصل من التفقه، فعلم أن الحاصل: هو العلم والعمل، وقال عليه السلام: «خياركم في الجاهلية خياركم في الاسلام اذا فقهوا»، وقال عليه السلام: «من يرد الله به خيراً يفقهه في الدين»، رواه ابن عباس رضي الله عنهما، ولشرفه وفر الله تعالى دواعي الخلق على طلبه، وكان العلماء به أرفع العلماء مكاناً، وأجلهم شأناً، وأكثرهم أتباعاً وأعواناً، وأصحابنا رحمهم الله هم السابقون هذا الباب.

فأول من فرّع سراج الأمة أبو حنيفة رحمه الله، فانه ولد في عهد الصحابة

ثم آعلم أنّ أصول الفقه له حدّ إضافي، وحد لقبي وغاية، وموضوع.

رضي الله عنهم، ولقي ستة منهم كأنس بن مالك، وعبد الله بن الحارث بن جزء، وعبد الله بن أنيس، وعبد الله بن أبي أوفى، وواثلة بن الاسقع، ومعقل بن يسار، وفي جابر بن عبد الله اختلاف، ونشأ في التابعين وأفتى معهم، ثم أصحابه رحمهم الله تعالى، وقد قال الشافعي رحمه الله: الناس كلهم عيال أبي حنيفة في الفقه، ولهم الرتبة العليا، والدرجة القصوى في علم الشريعة، وهم الربانيون في علم الكتاب، والسنة وملازمة القدوة أي: يقتدون بالصحابة في أخذ الأحكام أوّلاً من الكتاب، ثم من السنة، ثم من الاجماع، ثم من القياس، وهم أصحاب الحديث والمعاني أما المعاني: فقد سلم لهم العلماء حتى سموا أهل الرأي وهو اسم للفقه الذي بينا وهم أولى بالحديث أيضاً فانهم جوّزوا نسخ الكتاب بالسنة، وقدموا المرسل وهو: أن يقول: قال رسول الله عليه السلام من لم يعاصره على الرأي لقوة منزلة السنة عندهم، ومن ردّ المراسيل فقد رد كثيراً من السنة وعمل بالفرع أي: بالقياس فتعطيل الأصل أي: السنة، والعمل به على وجه يغيرها باطل، فاظنك في هذا، وقدّموا رواية المجهول وهو: من لم يعرف إلا بحديث أو حديثين على القياس، وقدموا قول الصحابي على القياس لاحتمال السماع والتوقيف، وخالفنا الشافعي في الكل، وقال محمد رحمه الله: لا يستقيم الحديث إلا بالرأي، ولا يستقيم الرأي إلا بالحديث حتى إن من أتقن أحدهما دون الآخر لا يصلح للقضاء والفتوى، فان المحدث غير الفقيه يغلط كثيراً، فقد روي عن محمد بن اسماعيل صاحب «الصحيح» أنه استفتى في صبيين شربا من لبن شاة فأفتى بثبوت الحرمة بينهما وأخرج به من بخارى، إذْ الأختية تتبع الأمّية، والبهيمة لا تصلح أما للآدمي وكذا الفقيه غير المحدّث ربما يستعمل القياس في موضع النص كما لو أكل الصائم ناسياً فمن لم يعرف النص

ولّما لم يذكره المصنف طويناه على غرّة ولكنْ لا بدّ ههنا من أن يعلم أنّ علم أصول الفقه علم يبحث فيه عن إثبات الأدلة للأحكام.

فموضوعه: على المختار هو الأدلة والأحكام جميعاً؛ الأول من حيث إنه

الوارد فيه يفتي بالفساد، فإن القياس: أن يفسد صومه لوجود ما يضاده والشيء لا يبقى مع ما يضاده، وانما بقيناه بالحديث.

ولنشرع الآن بما ذكرت في «المنار»:

(اعلم: أن أصول الشرع ثلاثة: الكتاب، والسنة، وإجماع الأمة، والأصل الرابع القياس).

أي: أصول الأحكام المشروعة، فالشرع: مصدرٌ بمعنى المفعول، والأصل والفرع من الاضافيات فصلح أن يكون الشيء أصلاً باعتبارٍ وفرعاً باعتبار.

وهذا النوع من العلم أصل نظراً إلى الفروع لابتنائها عليه إذْ الحكم في الفرع أما أن يثبت **بالكتاب**، وهو إما أن يكون أمراً، أو نهياً، أو خاصاً، أو عاماً، أو حقيقة، أو مجازاً، أو صريحاً، أو كناية، أو ظاهراً، أو نصاً، أو مفسراً، أو محكماً، وذا قد يكون بالعبارة، أو بالاشارة، أو بالاقتضاء، أو بالدلالة.

أو بالسنة، وهي لا تخلو عن هذه الوجوه، وعن أخر تختص هي بها كما سيمر عليك.

أو بالاجماع، وهو على أقسام، وفيه من الخلاف ما فيه.

مثبت، والثاني من حيث إنّه مثبت. والمصنف ذكر أحوال الأدلة في صدر الكتاب، وأحوال الأحكام في آخره بعد الفراغ عنها فقال رحمه الله: (آعلم أنّ أصولَ الشرع ثلاثة). والأصول: جمع أصل وهو: ما يبتنى عليه غيره، والمراد بها ههنا: الأدلة. والشرع إن كان بمعنى الشارع فاللام فيه للعهد، أي: الأدلة التي نصبها الشارع دليلاً، وإن كان بمعنى المشروع فاللام فيه للجنس، أي: أدلة الأحكام المشروعة. والأولى أن يكون الشرع آسما للدين فلا يحتاج إلى التأويل. وإنّما لم يقل أصول الفقه؛ لأنّ هذه الأصول كما أنّها أصول الفقه، فكذلك هي أصول الكلام أيضاً.

أو بالقياس، وله شرائط مختلف فيها، ومتفق عليها.

وسأنبئك عن مجموعها فلا بد من معرفة هذه الأشياء أوّلاً ليستدل بها فرع نظراً إلى الكلام لابتنائه عليه؛ لتوقف معرفة هذه الأصول على معرفة الباري وصفاته، وصدق المبلغ وغير ذلك.

(س) القياس إن كان أصلاً فهلا قلت: أربعة، وإلا فلم قلت: والأصل الرابع؟.

(ج) هو أصل نظراً إلينا فإنا نضيف الحكم في الفرع إليه، وليس بأصل حقيقة، إذ لا مدخل للرأي في إثبات الأحكام، فهو مفوّض إليه تعالى ولا يشرك في حكمه أحداً، بل هو فرع لهذه الثلاثة إما مستنبط من الكتاب: كحرمة الاتيان في الادبار بعلة الأذى قياساً على الحيض، أو من السنة: كما عرف في الأشياء الستة، أو من الإجماع: كاعتبار الوطء الحرام بالحلال في حرمة المصاهرة فروعي الجانبان بهذا الطريق.

ولأن أثر الثلاثة في إثبات أصل الحكم وأثره في تغير وصفه من الخصوص إلى العموم، فكان أصلاً لوصف الحكم، والثلاثة أصل لأصل الحكم، فانحطت رتبته ضرورة.

ولأن القياس ليس بقطعيّ بخلاف الثلاثة، ولهذا صير إليه عند العجز عنها فأفرد بالذكر ليتميز الظني عن القطعي.

(س) العام المخصوص أو الآية المؤولة أو الخبر الواحد أو الاجماع المنقول

(الكتاب، والسنة، وإجماع الأمة) يدل من ثلاثة، أو بيان له، والمراد من الكتاب: بعض الكتاب، وهو مقدار خمسمائة آية لأنّه أصل الشرع، والباقي قصص ونحوها. وهكذا المراد من السنة: بعضها، وهو مقدارُ ثلاثة آلاف على ما قالوا والمراد بإجماع الأمّة إجماع أمّة محمد ﷺ لشرافتها وكرامتها، سواء كان إجماع أهل المدينة، أو إجماع عترة الرسول، أو إجماع الصحابة، أو نحوهم.

إلينا بالآحاد ليس بقطعيّ، والقياس بعلة منصوصة قطعي.

(ج) الأصل في الثلاثة القطع، وعدمه بالعارض، وأمر القياس بالعكس، فاختلفا بأعتبار الأصل.

(س) التقسيم مستدرك فالإجماع لا بد له من سبب داع، وذا إمَّا الكتاب، أو السنة، أو القياس.

(ج) العلم الحاصل بالإجماع غير العلم الحاصل بالسبب الداعي فهو قطعيّ عند وجود شرائطه، وخبر الواحد أو القياس لا يوجب العلم قطعاً، وعند تفاوت المدلول يظهر تفاوت الدليل، على أنَّ الإجماع عند البعض قد يكون بلا سبب داعٍ بأن يخلق الله تعالى علماً ضرورياً فيهم فيوفقهم لْاختيار الصواب، وإنما انحصرت فيها لأنَّ المستدل لايخلو، إما أن يستدل بالْوحي وهو: إما متلو: وهو الكتاب، أو غيره: وهو السنة أو بغيره وهو: إما اجتهاد، وذا: إما اجتهاد جميع المجتهدين وهو: الإجماع، أو البعض وهو القياس، أو غيره وهو: إلهام أو تقليد، وهما معارضان بالمثل.

(والأصل الرابع: القياس) أي الأصل الرابع بعد الثلاثة للأحكام الشرعية.

هو القياس المستنبط من هذه الأصول الثلاثة، وكان ينبغي أن يقيده بهذا القيد كما قيده فخر الإسلام وغيره ليخرج القياس الشبهي والعقلي، ولكنّه أكتفى بالشهرة. فنظير القياس المستنبط من الكتاب: قياس حرمة اللواطة على حرمة الوطء في حال الحيض بعلة الأذى المستفادة من قوله تعالى: ﴿ولا تقربوهن حتّى يطهرن﴾.

ونظير القياس المستنبط من السنة، قياس حرمة تفاضل الجص والنورة بعلة القدر والجنس، على حرمة الأشياء الستة المستفادة من قوله عليه السلام: «الحنطة بالحنطة، والشعير بالشعير، والتمر بالتمر، والملح بالملح، والذهب بالذهب، والفضة بالفضة، مثلاً بمثل، يداً بيد، والفضل ربا».

(س) قد يثبت الحكم بشرائع مَنْ قبلنا، وبالتعامل، وبقول الصحابي، وبالاستصحاب، على قولٍ، فكانت ثمانية.

(ج) شرائع مَنْ قبلنا إنما يلزمنا إذا قص الله تعالى أو رسوله بلا إنكار، فكانت ملحقة بالكتاب أو السنة، والتعامل بالإجماع وقول الصحابي بالسنة لاحتمال السماع، والاستصحاب بالقياس، فلذا كسرته على أربعة أبواب:

الأول: في الكتاب، **الثاني**: في السنة، **الثالث**: في الإجماع، **الرابع**: في القياس.

وقدَّم الكتاب لأنه الأصل في ثبوت الأحكام فالرسول يُخبر عن الله تعالى أنّه حكم بهذا، ولأن قوله عليه السلام إنما صار حجة بالكتاب وكذا الباقيان.

ونظير القياس المستنبط من الإجماع: قياس حرمة أم المزنية، على حرمة أم أمته التي وطئها المستفادة من الإجماع بعلة الجزئية والبعضية.

وإنّما أورد بهذا النمط ولم يقل: إنّ أصول الشرع أربعة الكتابُ والسنةُ، والإجماع، والقياس، ليكرن تنبيهاً على أنّ الأصول الأول قطعية، والقياس ظني، وهذا بآعتبار الأغلب والأكثر، وإلّا فالعام المخصوص منه البعض، وخبر الواحد ظني، والقياس بعلة منصوصة قطعي، ولأنّه لمّا قال: والأصل، كان ردّاً على منكري القياس قصداً وصريحاً. ولمّا قال: الرابع، كان دالاً على أنّ مرتبته بعد الأصول الثلاثة. فما دام كان الحكم موجوداً في واحد من الثلاثة لم يحتج إلى القياس، ثم لا بأس أن تكون هذه الأصول فروعاً لشيء آخر؛ لأنّها كلها أصول بالنسبة إلى الحكم؛ فالكتاب والسنة فرع للتصديق بالله ورسوله والإجماع فرع للداعي، والقياس فرع للثلاثة.

ووجه الحصر في هذه الأربع أنّ المستدل لا يخلو: إما أنّ يتمسك بالوحي، أو غيره والوحي: إما متلوّ وهو الكتاب، أو غيره وهو السنة. وغير الوحي إن كانَ قول الكل فالإجماع، وإلّا فالقياس.

وأما شرائع من قبلنا فملحقة بالكتاب والسنة، وتعامل الناس ملحق

باب الكتاب

(هو القرآن المنزّل على رسول الله صلى الله عليه وسلم، المكتوب في المصاحف المنقول عن النبي عليه السلام نقلاً متواتراً بلا شبهة).

بالإجماع، وقول الصحابي فيما يعقل ملحق بالقياس، وفيما لا يعقل ملحق بالسنة، والاستحسان ونحوه ملحق بالقياس.

ثم فصل المصنف رحمه الله الأصول الأربعة فقدم الكتاب وقال:

(أما الكتاب: فالقرآن المنزل على الرسول عليه السلام) وهذا تعريف لكل الكتاب. واللاّم فيه للعهد، والمعهود هو الكتاب السابق ذكره الذي كان مضافاً إليه للبعض. والقرآن إنْ كان علماً كما هو المشهور، فهو تعريف لفظي، وآبتداء التعريف الحقيقي من قوله: المنزل الخ . . ، وإن كان بمعنى المقروء أو بمعنى المقرون، فهو جنس له وما بعده فصل بلا تكلف. فالمنزل: آحتراز عن الكتب الغير السماوية. وقوله على الرسول آحتراز عن باقي الكتب السماوية، والمنزل يجوز أن يقرأ بالتخفيف أي: المنزل دفعة واحدة؛ لأنّ القرآن نزل دفعة واحدة من اللوح المحفوظ إلى السماء الدنيا أوّلاً، ثم نزل نجماً نجما، وآية آية، بحسب المصالح أو الحوائج إليه عليه السلام، أو لأنّه كان ينزل عليه عليه السلام دفعة واحدة في كل شهر رمضان جملة، ويجوز أنْ يقرأ بالتشديد؛ لأنّ نزوله في الواقع

اخـرج «المكتوب في المصـاحف» وحيـا غـير متلو لـدخـولـه تحت المنـزل، «والنقل المتواتر» القراءات التي ثبتت بـالآحاد كقـراءة أبيّ رضي الله عنه: «فعـدة من أيـام أخر متتابعـاتٍ» لأن ما دون المتـواتر لا يبلغ مـرتبة العيـان فـلا يـوجب الإيقـان، وكتاب الله تعـالى مـا أوجبَ اليقـين، لأنـه أصـل الـدين، وبـه ثبتت الرسالة، وقامت الحجة على الضلالة، ولهذا لم يشترط التتابع في قضاء رمضان لإفضائه إلى الزيادة على النص بخبر الواحد بخلاف قراءة ابن مسعود: «فصيام ثلاثة أيام متتابعات» لأنها مشهورة فيجوز الزيادة بها، و«بلا شبهة» هذه القراءة إذْ المشهور آحـادُ الأصل متـواترُ الفـرع، حتى قيل إنـه أحد قسمي المتـواتر ويـزاد بمثله على الكتاب وهي نسخ.

(س) فـالتسمية كتبت في المصـاحف ونقلت متـوتـراً ثم لم تجعـل آيـة من القرآن.

(ج) الصحيح أنّها آية من القـرآن وليست من أول سورة بـل هي للفصل

كان بدفعات مختلفة في مدة النبوّة. (المكتوب في المصاحف) صفـة ثانيـة للقرآن. ومعنى المكتـوب: المثبت؛ لأن المكتـوب في الحقيقــة هـو النقــوش دون اللفظ والمعنى، وإنّمـا همـا مثبتـان في المصـاحف، فـاللفظ مثبت حقيقـة، والمعنى مثبت تقديراً. واللاّم في المصاحف للجنس، ولا يضر تعميمـه لغير القـرآن؛ لأنّ القيد الأخير يخرجه، أو للعهد، والمعهـود هو مصـاحف القراء السبعـة، وهو متعـارف بين الناس لا يحتاج إلى أنْ يعرّف فيقال هو ما كتب فيه القرآن حتى يلزم الدور، ويحترز بهذا القيد عما نسخت تلاوته دون حكمه كقوله تعالى: ﴿الشيخ والشيخة إذا زنيا فآرجموهما نكالاً من الله والله عزيز حكيم﴾، وعن قراءة أبيّ ونحـوه مما لم يكتب في المصـاحب السبعة. (المنقـول عنه نقـلاً متواتـراً بلا شبهـة) صفة ثـالثة للقرآن، أي المنقول عن الرسول عليه السلام نقـلاً متواتـراً متواليـاً بلا شبهـة في نقله. وآحتـرز بقولـه: متواتـراً عـما نقـل بـطريق الآحـاد كقـراءة أبيّ في قضـاء رمضان: «فعدة من أيام آخر متتابعات»، وعـما نقل بـطريق الشهرة كقـراءة آبن

بين السور وللمبدأ تبركاً بها، ولهذا كره للجنب قـراءة التسمية عـلى قصد قـراءة القرآن، وإنما لم يتأدّ فرض القراءة بها عنـد أبي حنيفة رحمـه الله لاختلاف العلماء في كونها آية منه، وأدنى درجات الاختلاف المعتبر إيراث الشبهة وما كان فـرضاً لا يتأدى بما فيه شبهة.

(س) لم يوجد النقل المتواتر في حق من سمع من النبي عليه السلام.

(ج) شرطيته لثبوته في حقنا لا في نفس الأمر لثبـوته في حقـه عليه السـلام بدونه فيثبت في حقهم بسماعه منه عليه السلام، وقول من قال وقولهم: مـا نقل بين دفتي المصاحف تـواتراً حـداً لشيء بما يتـوقف عليه اذ وجـود المصحف ونقله فرع تصور القرآن ضعيف لما أشرنا إليـه، وقد وقـع فيما أتى حيث قـال: الكتاب القـرآن وهو الكـلام المنزل لـلإعجاز بسـورة منه، فحـده بما هـو أخفى منه وبمـا يتوقف معرفته على معرفته.

(س) شرطتم التتابع بقراءة ابن مسعود في الكفارة فجعلتموه قرآناً في حق العمل له ولم يوجد النقل المتواتر وأبيتم الجهر بالتسمية مع النقل المتواتر.

مسعود في حدّ السرقة، «فاقطعوا أيمانهما»، وفي كفارة اليمين: «فصيام ثلاثـة أيام متتابعات». وقوله: بـلا شبهة تـأكيد عـلى مذهب الجمهـور؛ لأنّ كل مـا يكون متواتراً يكون بلا شبهة. وعند الخصّـاف هو آحتـراز عن المشهور؛ لأنّ المشهـور عنده قسم من المتواتـر لكن مع شبهـة وهذا كله عـلى تقديـر أنْ يكون الـلاّم في المصاحف للجنس. وأمّا إذا كان للعهد فتخرج القراءة الغـير المتواتـرة كلّها بقـوله في المصاحف، ويكون قوله: المنقول عنه الخ بياناً للواقع. وقيل: قولـه: بلا شبهـة آحتراز عن التسمية: لأنّ فيها شبهة، ولذا لم يكفر جاحدها، ولم يجز الاكتفاء بها في الصـلاة، ولم تحرم تـلاوتهـا للجنب والحـائض والنفسـاء. والأصـح: أنّها من القرآن، وإنّما لم يكفر جاحدها لوجود الشبهة، وإنّما لم يجز الاكتفاء بها في الصلاة لعدم كونها آية تامة عند البعض، وإنّما يجوز التلاوة للجنب وأختيه بقصد التبرك لا بقصـد التلاوة. (وهـو آسم للنظم والمعنى جميعـاً) تمهيـد لتقسيمـه بعـد بيـان

(ج) ليس من ضرورة كونها من القرآن وجوب الجهر بها فالفاتحة لم يجهر بها في الأخريين وما جعلنا تلك الزيادة قرآناً بقراءته بل جعلناها كخبر رواه عن رسول الله عليه السلام لعلمنا أنه ما قرأها قرآناً إلا سماعاً من رسول الله عليه السلام فلما لم تثبت قرآناً لفوت شرطه بقي خبراً وخبره مقبول في وجوب العمل به فيضعف به زعم من استضعفه وجعله بياناً لما اعتقده مذهباً فقد جل منصبه عن أن يجعل مذهبه قرآناً، وقوله: وما تردد بين أن يكون خبراً أو لا يكون لا يجوز العمل به، قلنا: هذه مغالطة بل هو متردد بين أن يكون قرآناً أو خبراً فيجب العمل به.

(وهو اسم للنظم والمعنى) عند الجمهور إذ الاعجاز فيهما لتعلقه بالبلاغة والفصاحة، وقد وصف بالعربي في غير موضع من التنزيل، والمراد به نظمه، وهو الصحيح من قول إبي حنيفة رحمه الله لكنه يدعى أن النظم غير لازم في حق المصلي إذ لا يراد بالنظم إلا الإعجاز، فأما المعاني فيقع بها الإعجاز ويقوم بها الأحكام ويحصل بها معنى المناجاة فأسقط فرضية النظم في حق الصلاة خاصة رخصة في قول، وان روي رجوعه إلى قولهما وعليه الاعتماد، لأنها ليست بحالة إعجاز حتى لو كتب مصحفاً بالفارسية أو واظب على القراءة بها يمنع عنه وينسب

تعريفه، يعني إنّ القرآن آسم للنظم والمعنى جميعاً، لا أنه آسم للنظم فقط كما ينبىء عنه تعريفه بالإنزال والكتابة والنقل، ولا أنّه آسم للمعنى فقط كما يتوهم من تجويز أبي حنيفة رحمه الله للقراءة الفارسية في الصلاة مع القدرة على النظم العربي، وذلك لأنّ الأوصاف المذكورة جارية في المعنى تقديراً او جواز الصلاة بالفارسية إنّما هو لعذر حكمي، وهو أنّ حالة الصلاة حالة المناجاة مع الله تعالى والنظم العربي معجز بليغ فلعله لا يقدر عليه، أو لأنّه إنِ آشتغل بالعربي ينتقل الذهن منه إلى حسن البلاغة والبراعة، ويلتذ بالأسجاع والفواصل، ولم يخلص الحضور مع الله تعالى، بل يكون هذا النظم حجاباً بينه وبين الله تعالى، وكان أبو حنيفة رحمه الله تعالى مستغرقاً في بحر التوحيد والمشاهدة لا يلتفت إلاّ إلى الذات، فلا طعن عليه في أنّه كيف يجوّز القراءة بالفارسي مع القدرة على العربي إلى الزندقة أو الجنون، وهذا كالتصديق مع الإقرار فالأول ركن أصلي، حتى لوت

تبدل بضده كان كفراً، والاقرار ركن زائد عند الفقهاء وشرط لإجراء الأحكام عند المتكلمين حتى لو تبدل بضده بعذر الإكراه لم يعدّ كفراً ومن صدق بقلبه وترك البيان بغير عذر لم يكن مؤمناً ومن لم يجد وقتاً يتمكن فيه من البيان وكان مختاراً في التصديق كان مؤمناً.

(س) لو كان السقوط رخصة لخص العذر كالإقرار.

(ج) رخصة الإسقاط لا تخص بالعذر كالمسح على الخف، وحرمة المس للجنب، ووجوب السجدة عنده للاحتياط لقيام الركن الأصلي.

(وإنّما تعرف أحكام الشعر بمعرفة أقسام النظم والمعنى وهي أربعة أقسام) فيما يرجع إلى معرفة أحكام الشرع دون القصص والأمثال والمواعظ والحكم فهو بحر لا يدرك مداه ولا يعرف منتهاه.

المنزل؟ وأما فيما سوى الصلاة فهو يراعي جانبهما جميعاً وإنّما أطلق النظم مكان اللفظ؛ رعاية للأدب؛ لأنّ النظم في اللغة: جمع اللؤلؤ في السلك، واللفظ هو: الرمي، وإن كان النظم يطلق في العرف على الشعر أيضاً. وينبغي أن يعلم أنّ النظم إشارة إلى الكلام اللفظي، والمعنى إلى الكلام النفسي، ولكنّ المعنى الذي هو ترجمة النظم حادث كالنظم؛ لأنّه عبارة عن قصة يوسف وأخوته، وعن فرعون وغرقه مثلاً، وكل ذلك حادث. ثم هو دالٌّ على أمر الله تعالى، ونهيه، وحكمه، وخبره، وهو قديم بلا ريب عندنا، فتنبه له.

(وإنّما تعرف أحكام الشرع بمعرفة أقسامها) شروع في تقسيماته أي: إنّما تعرف أحكام الشرع من الحلال والحرام بمعرفة تقسيمات النظم والمعنى، فالأقسام بمعنى التقسيمات، لأنّ ههنا تقسيمات متعددة وتحت كل تقسيم أقسام، لا أنّ الكل أقسام متباينة بنفسها، بل تجتمع أقسام تقسيم مع أقسام تقسيم آخر، وإنّما قال، أقسامها، ولم يقل: أقسامه تنبيهاً على أنّ منشأ التقسيم هو النظم والمعنى جميعاً، فبعضهم: على أنّ التقسيمات الثلاثة، الأول للنظم، والرابع للمعنى. وبعضهم: على أنّ الدلالة والاقتضاء للمعنى، والبواقي للنظم، والأصحّ: أنّه في كل قسم يراعى النظم مع دلالته على المعنى. (وذلك أربعة..)

(**أ - في وجوه النظم لغة وصيغة**) أي: مادة وهيئة.

(وهي أربعة: الخاصُّ، والعـامُّ، والمشتـرك، والمؤوّلُ) لأن اللفظ إن وضـع لمعنى واحد فخاص، أو لأكثر فإن شمـل الكل فعـام وإلا فمشترك إن لم يتـرجح واحد بالرأي، فإن ترجح فمؤوّل.

أي: المذكور فيما قبل وهو التقسيمات أربعة تقسيمات، وتحت كل تقسيم منها أقسام عديدة كما سيأتي وذلك لأنّ البحث فيه إمّا أنْ يكون عن المعنى، وهـو التقسيم الرابع، أو عن اللفظ، فأمّا بحسب آستعماله، وهو التقسيم الثالث، أو بحسب دلالته، فإنْ آعتبر فيها الظهور والخفاء، فهو الثاني، وإلّا فهو الأول.

(**الأوّل**: في وجوه النظم صيغة ولغة) يعني أنّ التقسيم الأوّل في طرق النظم من حيث الصيغة واللغة، والطرق: هي الأنواع والأصناف، والصيغة: هي الهيئة واللغة، وإن كان يشمل المادة والهيئة كليهما، لكن أريد بها ههنا المادة للمقابلة، فهما من حيث المجموع كناية عن الوضع، فكأنّه قال الأول، في أنواع النظم من حيث الوضع أي من حيث إنّه وضع لمعنى واحد أو أكثر مع قطع النظر عن آستعماله وظهوره، وإنّما قدّم الصيغة على اللغة؛ لأنّ للعموم والخصوص زيادة تعلق بالصيغة في الأغلب.

(وهي أربعة الخاص، والعام، والمشترك، والمؤول) لأنّ اللفظ إمّا أنْ يدلَ على معنى واحد أو أكثر، فإنْ كان الأول فإمّا أنّ يدل على الانفراد عن الأفراد فهو الخاص، أو أن يدل مع الاشتراك بين الأفراد فهو العام، وإن كان الثاني فإمْا أنْ يترجح أحد معانيه بالتأويل فهو المؤوّل، وإلّا فهو المشترك. فالمؤوّل في الحقيقة إنّما هو من أقسام المشترك الذي دل صيغة ولغة، وإن كان مفعول فعل التأويل الذي من شأن المجتهد.

(و ب ـ في وجوه البيان بذلك النظم) أي: كيف يظهر المعنى بالنظم جلياً أم خفياً، والجلي مسوق محتمل للتخصيص، والمجاز أو لا محتمل للنسخ أو لا والخفي على هذا كما سيأتيك.

(وهي أربعة أيضاً: الظاهر، والنص، والمفسر، والمحكم، ولهذه الأربعة أربعة تقابلها وهي: الخفي، والمشكل، والمجمل، والمتشابه) لأن اللفظ إن ظهر مراده فإما أن يكون مسوقاً أم لا فـ (ب) ظاهر و (أ) إما أن يحتمل التخصيص والتأويل أم لا، فـ (أ) نص، و (ب) إما أن يقبل النسخ أو لا فـ (أ) مفسر و (ب) محكم وإن لم يظهر مراده فإما أن ينال بمجرد الطلب أو لا فـ (أ) خفيّ

(والثاني: في وجوه البيان بذلك النظم) أي التقسيم الثاني: في طرق ظهور المعنى وخفائه بذلك النظم المذكور في التقسيم الأول من الخاص، والعام، أي: كيف يظهر المعنى من النظم مسوقاً أو غير مسوق، محتملاً للتأويل أو لا، وكيف يخفى المعنى من اللفظ خفاء سهلاً، أو كاملاً.

(وهي أربعة أيضاً: الظاهر، والنص، والمفسر، والمحكم) لأنه إنْ ظهر معناه فإمّا أنْ يحتمل التأويل أوْ لَا، فإنِ آحتمله فإنْ كان ظهور معناه بمجرّد الصيغة فهو الظاهر، وإلّا فهو النص، وإنْ لم يحتمله فإنْ قبل النسخ فهو المفسر، وإلّا فهو المحكم، فهذه الأقسام كلها بعضها أولى من بعض، فيوجد الأدنى في الأعلى، ولا تباين بينها، وإنّما التباين بحسب الاعتبار، بخلاف الخاص مع العام، والمشترك، فإنّها متقابلة بنفسها، فلهذا لم يذكر المقابل في التقسيم الأول، وذكر في الثاني فقط فقال: (ولهذه الأربعة أربعة تقابلها) أي لهذه الأقسام الأربعة للظهور أقسام أربعة أخر تقابلها في الخفاء، فكما أنّ في الأول بعضها أولى من بعض في الظهور، كذلك في المقابل بعضها أولى من بعض في الخفاء، فيوجد الأدنى في الأعلى، (وهي: الخفي، والمشكل، والمجمل، والمتشابه) لأنّه إنْ خفي معناه فإمّا أنْ يكون خفاؤه لعارض غير الصيغة فهو الخفي، أو لنفس الصيغة فإنْ أمكن إدراكه بالتأمل فهو المشكل وإن لم يمكن فإنْ كان البيان مرجوّاً من جانب المتكلم فهو المجمل، وإلّا

والثاني إما أن ينال بالتأمل بعد الطلب أو لا فـ (أ) مشكلٌ والثاني إما أن يدرك بيانه من المجمل أو لا فـ (أ) مجمل و (ب) متشابه وبهذا عرف حدّ كل واحد منها إذْ الأقسامُ الصحيحة إنّما تنفصل باعتبار ما تتميز به عن أخواتها وذا يصلح أن يكون فصلاً لها.

(و (ج) في وجوه استعمال ذلك النظم وهو أربعة أيضاً: الحقيقة، والمجاز، والصريح، والكناية) لأن اللفظ إما أن يستعمل في موضعه الأصلي، أو في غير موضعه الأصلي لمناسبة بينهما فـ (أ) الحقيقة، و (ب) المجاز، ثم كل واحد منهما إما أن يستعمل في باب البيان مع كثرة الاستعمال ووضوح معناه وهو الصريح، أو استعمل مع استتار معناه وهو الكناية، **فالحاصل**: أن القسم الثاني في نفس البيان والثالث في كيفية استعمال الالفاظ في باب البيان.

فهو المتشابه. وهذا التقسيم وكذا التقسيم الرابع يتعلق بالكلام، كما أنّ التقسيم الأول والثالث يتعلق بالكلمة كما هو الظاهر.

(**والثالث**: في وجوه آستعمال ذلك النظم) أي التقسيم الثالث في طرق آستعمال ذلك النظم المذكور سابقاً، من أنه آستعمل في معناه الموضوع له أو غيره، أو استعمل مع آنكشاف معناه أو آستتاره، (وهي أربعة أيضاً: الحقيقة، والمجاز، والصريح، والكناية) لأنّه إنِ آستعمل في معناه الموضوع له فهو حقيقة، أو في غير الموضوع له فمجاز، ثم كل منهما إنِ آستعمل بآنكشاف معناه فهو الصريح وإلاّ فهو الكناية. فالصريح والكناية يجتمعان مع الحقيقة والمجاز، ولذا قال فخر الإسلام: والقسم الثالث في وجوه آستعمال ذلك النظم وجريانه في باب البيان، فجعل الحقيقة والمجاز راجعاً إلى الاستعمال، والصريح والكناية راجعا إلى الجريان، وجعل صاحب التوضيح كلاً من الصريح والكناية قسماً من الحقيقة والمجاز.

(و (د) في معرفة وجوه الوقوف على المراد وهو أربعة أيضاً: الاستدلال بعبارة النص، وباشارته، وبدلالته، وباقتضائه) لأن المستدل إن استدل بمنظومه فإن كان مسوقاً فعبارة، وإلا فإشارة، فإن لم يستدل بمنظومه، فإن استدل بمعناه اللغوي فدلالة وإن لم يستدل بذا وذا فإن استدل بما يفتقر إليه النص عقلاً أو شرعاً فاقتضاء، وإلا فهو من الاستدلالات الفاسدة التي تجيء إن شاء الله تعالى.

(وبعد معرفة هذه الأقسام قسم خامس يشمل الكل وهو أربعة أيضاً: معرفة مواضعها، ومعانيها، وترتيبها، وأحكامها) أي: إنه في اللغة ما معناه؟ وفي أي موضع يستعمل لغة؟ وفي الشريعة ماذا يراد به لوقوع التعبير أو النقل في

(والرابع: في معرفة وجوه الوقوف على المراد) أي التقسيم الرابع في معرفة طرق وقوف المجتهد على مراد النظم، وهو وإن كان في الظاهر من صفات المجتهد، لكنّه يؤل إلى حال المعنى، وبواسطته إلى اللفظ، ولذا قيل إنّ هذا التقسيم للمعنى دون اللفظ. (وهي أربعة أيضاً: الاستدلال بعبارة النص، وبإشارته، وبدلالته، وبٱقتضائه) لأنّ المستدل إنِ ٱستدل بالنظم فإنْ كان مسوقاً فهو عبارة النص، وإلّا فإشارة النص، وإنْ لم يستدل بالنظم بل بالمعنى فإنْ كان مفهوماً منه بحسب اللغة فهو دلالة النص، وإلّا فإنْ توقف عليه صحة النظم شرعاً أو عقلاً فهو ٱقتضاء النص وإنْ لم يتوقف عليه فهو من الاستدلالات الفاسدة على ما سيجيء إنْ شاء الله تعالى.

(وبعد معرفة هذه الأقسام قسم خامس يشمل الكلّ) أي بعد معرفة هذه الأقسام العشرين الحاصلة من التقسيمات الأربعة، تقسيم خامس يشمل كلا من العشرين، (وهو أربعة أيضاً: معرفة مواضعها، ومعانيها، وترتيبها، وأحكامها) أي هذا التقسيم أربعة أقسام أيضاً معرفة مواضعها أي مأخذ ٱشتقاق هذه الأقسام، وهو أنّ لفظ الخاص مشتق من الخصوص وهو الانفراد، وأنّ العام مشتق من العموم وهو الشمول، وقس عليه. ومعانيها، أي: المفهومات الاصطلاحية

بعض الألفاظ بورود الشرع؟ وعند التعارض أيها أولى؟ وما الحكم الثابت المطلوب بها؟ فبلغت الأقسام ثمانين، وكذا السنة تنقسم على هذه الأقسام الخمسة والثمانين.

والتصرف في الكلام على نوعين تصرف في النظم وتصرف في المعنى والأول مقدم على الثاني طبعاً فقدم وضعاً، ثم الاستعمال مرتب على ذلك ثم الاستدلال مبيناً.

بيان القسم الأول

(أما الخاص: فكل لفظ وضع لمعنى معلوم على الانفراد) واحترز بالمعلوم عن المشترك فإنه وضع بازاء معنى من المعني المختلفة على سبيل الإبهام على قول.

وهي: أنّ الخاص في الاصطلاح لفظ وضع لمعنى معلوم على الانفراد، والعام هو ما انتظم جمعاً من المسميات. وترتيبها أي معرفة أنّ أيّها يقدّم عند التعارض، مثلاً إذا تعارض النص والظاهر يقدّم النص على الظاهر. وأحكامها أي أنّ أيّها قطعي، وأيها ظنيّ، وأيها واجب التوقف، فالخاص قطعي، والعام المخصوص ظني، والمتشابه واجب التوقف، فإذا ضربت هذه الأقسام في العشرين تصير الأقسام ثمانين، والتقسيمات خمسة، وهذا التقسيم الخامس ليس في الواقع تقسيماً للقرآن بل تقسيم لأسامي أقسام القرآن، وموقوف عليه لتحقيقها، ولهذا لم يذكره الجمهور، وإنّما هو اختراع فخر الإسلام وتبعه المصنف رحمه الله، ولكنّ فخر الإسلام لمّا ذكر هذا التقسيم في أول الكتاب سلك في آخره على سنته فذكر كلا من المواضع والمعاني والترتيب والأحكام في كل من الأقسام والمصنف رحمه الله إنّما ذكر المعاني والأحكام فقط، ولم يذكر المواضع أصلاً، وذكر الترتيب في بعض الأقسام فقط، ثم لمّا فرغ المصنف عن بيان إجمال التقسيم شرع في بيان تفاصيل الأقسام فقال: ((أما الخاص: فكل لفظ وضع لمعنى معلوم على الانفراد) فقوله: كل لفظ بمنزلة الجنس لكل ألفاظ، والباقي كالفصل، فقوله: وضع لمعنىً يخرج المهمل، وقوله: معلوم إنْ كان معناه معلومَ المراد يخرج منه المشترك، لأنّه غير معلوم المراد، وإنْ كان معناه معلوم البيان لم يخرج المشترك منه. ويخرج من قوله: على الانفراد لأنّ

(س) الرقبة في قوله: «تعالى فتحرير رقبة» مبهمة، وهي خاص عندنا.

(ج) هي اسم لذات مرقوق مملوك ولا ابهام فيه من هذا الوجه، واحتمالها الكافرة والمؤمنة وكذا وكذا باعتبار أن الذات لا تخلو عن وصف من الأوصاف لا باعتبار ذات الاسم لأنه لا يتعرض للاوصاف إذْ المطلق هو المتعرض للذات دون الصفات ومثله لا يضرنا فهو موجود في رجل ونحوه، بخلاف الإبهام في المشترك فإنه باعتبار الحقيقة وبالانفراد عن العام ولا يعجبني استعمال لفظ كل في الحد فإنه يبطل الغرض، وإنما استعمله في الأوائل ايتساء بالاوائل.

والتركيب يدل على الانفراد يقال: اختص فلان بكذا أي: انفرد به ولم يشركه فيه غيره وفلان خاص فلان أي: منفرد به، والخصاصة حاجة موجبة للانفراد عن المال ونيل أسبابه.

(وهو إما أن يكون خصوص الجنس كإنسان، أو خصوص النوع كرجل، أو خصوص العين كزيد)، وهذا لأن معنى الإنسان واحد وهو: حيوان ناطق، وكذا معنى الرجل واحد وهو: إنسان ذكر جاوز حد الصغر، وكذا معنى زيد،

معناه حينئذ أنْ يكون المعنى منفرداً عن الأفراد وعن معنى آخر، فيخرج عنه المشترك والعام جميعاً وإنّما ذكر اللفظ ههنا دون النظم جرياً على الأصل ولأنّ الظاهر أنّ هذه الأقسام ليست مختصة بالكتاب بل تجري في جميع كلمات العرب وإنّما ذكر النظم في التقسيمات رعاية للأدب: لأنّ النظم في الأصل جمع اللؤلؤ في السلك بخلاف اللفظ فإنّه في اللغة الرمي، وأمّا ذكر كلمة كل فإنّه وإنْ كان مستنكراً في التعريفات في آصطلاح المنطق ولكنّ القصد ههنا لبيان الاطّراد والضبط، وهو إنّما يحصل بلفظ كل.

(وهو إمّا أنْ يكون خصوص الجنس، أو خصوص النوع أو خصوص العين) تقسيم للخاص بعد بيان تعريفه أي: الخصوصَ الذي يفهم في ضمن الخاص إمّا أنْ يكون خصوص الجنس بأن يكون جنسه خاصاً بحسَب المعنى، وإن لم يكن ما صدق عليه متعدّداً، أو خصوص النوع على هذه الوتيرة، أو خصوص

فاستوى الثلاث في أن لكل واحد معنى واحداً، وهـذا التنويـع من حيث الشرع بخلاف ما يقوله أهـل الحكمة إذ الشـرع جعل الإنسـان جنساً، وجعـل الرجـل نـوعاً، والمـرأة نوعـاً، لأن الرجـل يصلح للنبـوة والإمـامـة الكبـرى والصغـرى والشهادة في الحدود والقضاء فيها وغير ذلك مما يعسر تعدادها بخلاف المرأة.

(وحكمه: أنه يتناول المخصوص قطعاً) عند مشايـخ العراق والقـاضي أبي زيد ومن تابعه، (ولا يحتمل البيان لكونه بيناً) وهـذا لأنه وإن احتمـل التغير عن

العين أي الشخص المعين، وهذا أخص الخاص، والجنس: عندهم عبارة عن كلي مقول على كثيرين مختلفين بالأعراض دون الحقائق كما ذهب إليه المنطقيون، والنوع عندهم: كلي مقول على كثيرين متفقين بالأعراض دون الحقائق كما هو رأي المنطقيين، فهم إنّما يبحثون عن الأعراض دون الحقائق، فرب نوع عند المنطقيين، جنسٌ عند الفقهاء كما يظهر عن الأمثلة التي ذكرها بقوله: كإنسان، ورجل، وزيد، فالإنسان نظير خاص الجنس، فإنّه مقول على كثيرين مختلفين بالأعراض؛ فإنّ تحته رجلاً وآمرأة، والغرض من خلقه الرجل: هو كونه نبياً وإماماً، وشاهداً في الحدود والقصاص، ومقيماً للجمعة والأعياد ونحوه. والغرض من المرأة: كونها مستفرشة آتية بالولد، مدبرة لحوائج البيت وغير ذلك. والرجل نظير خاص النوع فإنّه مقول على كثيرين متفقين بالأعراض، فإنّ أفراد الرجال كلهم سواء في الغرض، وزيد نظير خاص العين فإنّه شخص معين لا يحتمل الشركة إلاّ بتعدُّدِ الأوضاع. ولما فرغ المصنف رحمه الله عن تعريف الخاص وتقسيمه شرع في بيان حكمه فقال:

(وحكمه: أنّه يتناول المخصوص قطعاً) أي أثره المترتب عليه أن يتناول المخصوص الذي هو مدلوله قطعاً، بحيث يقطع آحتمال الغير، فإذا قلنا: زيد عالم، فزيد خاص لا يحتمل غيره آحتمالاً ناشئاً عن دليل، وعالم أيضاً خاص لم

أصل وضعه عند قيام الدليل بطريق المجاز فلا يحتمل التصرف فيه بطريق البيان فانه مبين في نفسه وتبيين المبين إثبات الثابت.

(س) ينبغي أن لا يثبت به الحكم قطعاً كما قاله مشايخ سمرقند وأصحاب الشافعي لوجود إحتمال المجاز ومع الاحتمال لا يتصوّر القطع.

(ج) الاحتمال لم ينشأ عن دليل فلا يقدح ولهذا يلام من لا يقوم تحت حائط لا ميل فيه لاحتمال سقوطه ولا يلام اذا كان مائلاً، (فـ) لهذا (لا يجوز إلحاق التعديل بأمر الركوع والسجود على سبيل الفرض) لأن لفظهما لا ينبىء

يحتمل غيره كذلك، فكل واحد من الكلمتين يتناول مدلوله قطعاً فثبتت من مجموع الكلام قطعية الحكم بعالم على زيد بهذه الواسطة.

(ولا يحتمل البيان لكونه بيناً) هذا حكم آخر مقوّ للحكم الأوّل، وكأنّهما متحدان، ولكن الأوّل، لبيان المذهب، والثاني: لنفي قول الخصم ولتمهيد التفريعات الآتية أي: لا يحتمل الخاص بيان التفسير لكونه بيناً بنفسه، فهو مقابل للمجمل حيث يحتاج إلى بيان المجمل وتفسيره، وأمّا بيان التقرير والتغيير فيحتمله الخاص لأنّه لا ينافي القطعية، فإنّ بيان التقرير يزيل الاحتمال الناشيء بلا دليل فيكون محكماً، كما يقال: جاءني زيد زيدو بيان التغيير يحتمله كل كلام قطعياً كان. أو ظنياً، كما يقال: أنت طالق إنْ دخلت الدار، وهكذا بيان التبديل يحتمله الخاص أيضاً.

(فلا يجوز إلحاق التعديل بأمر الركوع والسجود على سبيل الفرض) شروع في تفريعات مختلف فيها بيننا وبين الشافعي رحمه الله على ما ذكر من حكم الخاص، يعني إذا كان الخاص لا يحتمل البيان لكونه بينا بنفسه، لا يجوز إلحاق تعديل الأركان وهو الطمأنينة في الركوع والسجود، والجلسة بين السجدتين، بأمر

عنه، فالركوع ينبىء عن الميلان عن الاستواء، والسجود عن وضع الجبهة على الأرض، فيكون رفعاً لحكم الخاص من الكتاب بخبر الواحد، (وبطل شرط الولاء، والترتيب، والتسمية، والنية، في آية الوضوء) لأنه تعالى أمر بالغسل وهو: الإسالة، والمسح وهو: الأصابة، وهما خاصان لمعنى معلوم فاشتراط النية والترتيب كما شرطهما الشافعي، والولاء كما شرطه مالك، والتسمية كما شرطه أصحاب الظواهر، لا يكون عملاً به ولا بياناً لأنه بين بل تكون نسخاً له بل

الركوع والسجود وهو قوله تعالى: ﴿وآركعوا وآسجدوا﴾ على سبيل الفرض، كما ألحقه به أبو يوسف والشافعي رحمهما الله. وبيانه: أنّ الشافعي رحمه الله يقول: تعديل الأركان في الركوع والسجود فرض؛ لحديث أعرابي خفف في الصلاة فقال له عليه الصلاة والسلام «قم فصل فإنك لم تصلّ» هكذا قاله ثلاثاً، ونحن نقول: إنّ قوله تعالى: ﴿وآركعوا وآسجدوا﴾ خاص وضع لمعنى معلوم؛ لأنّ الركوع هو الانحناء عن القيام، والسجود هو وضع الجبهة على الأرض، والخاص لا يحتمل البيان حتى يقال إن الحديث لحق بياناً للنص المطلق فلا يكون إلّا نسخاً وهو لا يجوز بخبر الواحد، فينبغي أن تراعى منزلة كل من الكتاب والسنة، فما ثبت بالكتاب يكون فرضاً؛ لأنّه قطعي، وما ثبت بالسنة يكون وابجاً؛ لأنّه ظني.

(وبطل شرط الولاء والترتيب والتسمية والنية في آية الوضوء) هذا تفريع ثان عليه وعطف على قوله: فلا يجوز، يعني إذا كان الخاص لا يحتمل البيان فبطل شرط الولاء كما شرطه مالك رحمه الله، وشرط الترتيب، والنية، كما شرطهما الشافعي رحمه الله، وشرط التسمية كما شرطه أصحاب الظواهر في آية الوضوء وهو قوله تعالى: ﴿فآغسلوا وجوهكم﴾ الآية.

وبيان ذلك: أنّ مالكاً رحمه الله يقول: إنّ الولاء فرض في الوضوء، وهو أن يغسل أعضاءه في الوضوء متتابعاً متوالياً بحيث لم يجف العضو الأول: لمواظبة النبي عليه الصلاة والسلام. وأصحاب الظواهر يقولون: إن التّسمية فرض في الوضوء؛

يلحق به إلحاق الفرع بالأصل كما هـو منزلـة خبر الـواحد من الكتـاب، وهو أن يجعل سنة مكملة للفرض وإنما جعلنا التعديل واجباً لتنحط رتبة التبع عن الأصل وقـد يثبت تمام تحقيقـه في «الكافي» فصـار الكتاب عـلى مذهب المخـالف محطوط الرتبة وخبر الواحد مرفوع المنزلة فكان غلطاً من وجهين وإنما زدنا النية في التيمم بالنص لأنه ينبىء عنه إذ التيمم هو القصد (ومن ذلك قولـه تعالى: ﴿وليـطوّفوا بالبيت العتيق﴾ فالمـأمور بـه الطواف، وهـو: فعل خـاص وضع لمعنى خـاص، وهـو: الدوران حـول البيت وهـو يتحقق من المحـدث كـما يتحقق من الـطاهـر فاشتراط الطهارة للطواف حتى لا يعد الطواف بدونه لا يكون عملاً بهذا الخاص ولا بياناً لأنه بين بل يكون نسخاً فلا يجوز بخبر الواحد وهو قوله عليه السـلام: «الـطواف بالبيت صـلاة» لكن تجعـل الـطهـارة واجبـة فيـه حتى يتمكن بتـركـه

لقوله عليه الصلاة والسلام: «لا وضوء لمن لم يسم». . والشافعي يقول: إنّ الترتيب، والنية في الوضوء فرض؛ لقوله عليه الصلاة والسلام: «لا يقبل الله صلاة آمرىء حتى يضع الطهور في مواضعه، فيغسل وجهه، ثم يديه» الحديث، ولقوله عليه الصلاة والسلام: «إنّما الأعمال بالنيات»، والوضوء أيضاً عمل فلا يصح بدون النية. ونحن نقول: إن الله تعالى أمرنا في الوضوء بالغسل والمسح، وهما خاصان وضعا لمعنى معلوم وهو الإسالة والإصابة، فآشتراط هذه الأشياء كما شرطها المخالفون لا يكون بياناً للخاص؛ لكونه بينا بنفسه، فلا يكون إلّا نسخاً، وهو لا يصح بأخبار الآحاد، غايته أن تراعى منزلة كل واحد من الكتاب والسنة. فما ثبت بالكتاب يكون فرضاً، وما ثبت بالسنة ينبغي أن يكون واجباً، كما في الصلاة، لكنْ لا واجب في الوضوء بالإجماع؛ لأنّ الواجب كالفرض في حق العمل، وهو لا يليق إلّا بالعبادات المقصودة، فنزلنا عن الوجوب إلى السنية، وقلنا: بسنية هذه الأشياء في الوضوء. (والطهارة في آية الطواف) عطف على قوله: الولاء، وتفريع ثالث عليه، أي إذا كان الخاص بيناً بنفسه لا يحتمل البيان فبطل شرط الطهارة في آية الطواف وهي قوله تعالى: ﴿وليطوّفوا بالبيت العتيق﴾، فإنّ الشافعي رحمه الله يقول: إنّ طواف البيت لا يجوز بدون الطّهارة: لقوله عليه

النقصـان ليثبت الحكم بقدر دليله، (ومن ذلـك) قلنا في (قـوله تعـالى: «ثـلاثـة قروء») أن المراد بها الحيض، لأنا لو حملنا على الأطهار ينتقص العـدد عن الثلاث إذ الطلاق المسنون إنما يكون في الطهر فإذا طلقها في الطهر تنقضي عـدّتها ببـاقي ذلك الطهر وبالطهرين الآخرين، ولو حملنا على الحيض كان التربص بثلاثة قروء كـوامل، والثـلاثة اسم خـاص لعدد معلوم لا يحتمـل النقصـان عنـه ولـو كـان

الصلاة والسلام: «الطواف بالبيت صلاة»، وقوله: «ألا لا يطوفَنّ بالبيت محدث ولا عريان». ونحن نقول: إنّ الطّواف لفظ خاص معناه معلوم وهو الدَّورَانُ حول الكعبة فآشتراط الطّهارة فيه لا يكون بياناً له: لكونه بينا بنفسه، بل يكون نسخاً وهو لا يجوز بخبر الواحد، غايتها: أنْ تكون واجبة ينقص بتركها الطواف فيجبر بالدم في طواف الزيارة، وبالصدقة في غيره. وأمّا زيادة كونه سبعة أشواط وابتداؤه من الحجر الأسود فلعلّه ثبت بالخبر المشهور وهي جائز بالاتفاق. (والتأويل بالأطهار في آية التربص) عطف على قوله: شرط الولاء، وتفريع رابع عليه، أي: إذا كان الخاص بينا بنفسه لا يحتمل البيان، فبطل تأويل القروء بالأطهار في قوله تعالى: ﴿والمطلقات يتربصن بأنفسهن ثلاثة قروء﴾ وبيانه: أنّ قوله تعالى: ﴿قروء﴾ مشترك بين معنى الطهر والحيض، فأوّله الشافعي رحمه الله بالأظهار لقوله تعالى: ﴿فطلقوهن لعدّتهن﴾ على أنّ اللام للوقت، أي: فطلقوهن لوقت عدّتهن وهو الطُهر لأنّ الطلاق لم يشرع إلاّ في الطهر بالإجماع. وأوله أبو حنيفة رحمه الله بالحيض بدلالة قوله تعالى: ﴿ثلاثة﴾ لأنّه خاص لا يحتمل الزيادة والنقصان، والطلاق لم يشرع إلاّ في الطهر فإذا اطلقها في الطهر وكانت العدّة أيضاً هي الطهر فلا يخلو إما أنْ يحتسب ذلك الطهر من العدّة أَوْ لا، فإنِ آحتسب منها كما هو مذهب الشافعي رحمه الله يكون قرأين وبعضاً من الثالث؛ لأنّ بعضاً منه قد مضى، وإنْ لم يحتسب منها ويؤخذ ثلاث أخر ما سوى هذا القرء، يكون ثلاثاً وبعضاً، وعلى كلّ تقدير يبطل موجب الخاص الذي هو ثلاثة. وأما إذا كانت العدّة هي الحيض، والطلاق في الطهر، لم يلزم شيء من المحذورين، بل تعدّ ثلاث حيض بعد مضي الطهر الذي وقع فيه الطلاق، وقد قيل: إنّ هذا الإلزام

الاعتبار لمسمى الطهر لانقضت العدة بطهر بين دمي ترك وليس فليس، (ومحللية الزوج الثاني بحديث العسيلة لا بقوله تعالى: ﴿حتى تنكح زوجاً غيره﴾ هذا جواب سؤال وهو: أن محمداً والشافعيّ قالا في قوله تعالى: ﴿فإنْ طلقها فلا تحل له من بعد حتى تنكح زوجاً غيره﴾ أن كلمة حتى وضعت لمعنى خاص وهو الغاية والنهاية، وهو ما ينتهي به الشيء وليس لها في ذلك الشيء أثر غير ذلك

على الشافعي رحمه الله يمكن أنْ يستنبط من لفظ قروء بدون ملاحظة قوله: ﴿ثلاث﴾ لأنّه جمع وأقله ثلاث، وهذا فاسد: لأنّ الجمع يجوز أن يذكر ويراد به ما دون الثلاث كما في قوله تعالى: ﴿الحجّ أشهر معلومات﴾ بخلاف أسماء العدد فإنّها نص في مدلولاتها، وأما قوله تعالى: ﴿فطلقوهن لعدّتهن﴾ فمعناه لأجل عدّتهن أي: طلقوهنّ بحيث يمكن إحصاء عدّتهنّ وذلك بأن يكون في طهر لا وطء فيه، لأنّه يعلم حينئذ أنّها غير حامل، فتعتدّ بثلاث حيض بلا شبهة، ولا تطلقوا في طهر وطيء فيه؛ لأنّه لم يعلم حينئذ أنّها حامل تعتد بوضع الحمل، أو غير حامل تعتد بالحيض وكذا: لا تطلقوا في الحيض؛ لأنّ هذا الحيض لم يعتبر عندنا، ولا الطهر الذي يليه، فينبغي أن تحتسب فيه ثلاث حيض أخر، فتطول العدّة عليها بلا تقريب. ثم لكل واحد منا ومن الشافعي رحمه الله في هذا المقام قرائن تستنبط من نفس الآية بوجوه متعدّدة قد ذكرتها في التفسيرات الأحمدية بالبسط والتفصيل فطالعها إنْ شئت.

ثم إنّ المصنف رحمه الله ذكر ههنا من تفريعات الخاص على مذهبه سبع تفريعات، أربع منها ما تم الآن وثلاث منها ما سيجيء وأورد بين هذه الأربعة والثلاثة بآعتراضين للشافعي رحمه الله علينا مع جوابهما على سبيل الجمل المعترضة فقال: (ومحللية الزوج الثاني بحديث العسيلة لا بقوله: ﴿حتى تنكح زوجاً غيره﴾ وهو جواب سؤال مقدّر يرد علينا من جانب الشافعي رحمه الله، وتقرير السؤال لا بد فيه من تمهيد مقدّمة وهي أنّ الزوج إنّ طلق آمرأته ثلاثاً ونكحت زوجاً آخر، ثم طلقها الزوج الثاني ونكحها الزوج الأول، يملك الزوج الأول مرة آخرى ثلاث

فمن جعلها موجباً للحل الجديد فقد ترك العمل بالخاص، وإنما العمل بها في أن تجعل غاية للحرمة الحاصلة في المحل ولا حرمة قبل الثلاث ولا تصور للغاية قبل وجود المضروب له الغاية لأن الغاية بمنزلة البعض وبعض الشيء لا ينفصل عن كله اذ لو انفصل لا يكون بعضا له فيلغو قبل وجود الأصل، ولهذا لو قال: إذا جاء رأس الشهر فوالله لا أكلم فلاناً حتى أستشير أبي، فآستشارة قبل مجيء رأس الشهر لا تعتبر، لأنّ الاستشارة غاية للحرمة الثابتة باليمين فلا تعتبر قبلها، وإذا لم تعتبر كان وجودها كعدمها فكان وجود الزوج الثاني في هذه الحالة كعدمه، ولو تزوجها قبل إصابة الزوج الثاني كانت عنده بما بقي من الطلاق كذا هنا.
والجواب: أنّ فيما قلتما: ترك العمل بالخاص، وفيما قلنا: عمل به، وهذا لأنّ ما تناوله هذا الخاص فهو غاية كما وضع اللفظ له وهو عقد الزوج الثاني فإنّ النِّكاح وإن كان حقيقة للوطء فقد يذكر للعقد وهو المراد به هنا بدليل الإضافة إلى المرأة

تطليقات مستقلة بالاتفاق، وإن طلق آمرأته ما دون الثلاث من واحدة أو آثنتين ونكحت زوجاً آخر، ثم طلقها الزوج الثاني ونكحها الزوج الأول، فعند محمد والشافعي رحمهما الله يملك الزوج الأول حينئذ ما بقي من الاثنين أو واحد، يعني إن طلقها سابقاً واحداً فيملك الآن أنْ يطلقها اثنين وتصير مغلظة، وإن طلقها سابقاً آثنين يملك الآن أنْ يطلقها واحداً لا غير. وعند أبي حنيفة وأبي يوسف رحمهما الله يملك الزوج الأول أنْ يطلقها ثلاثاً، ويكون ما مضى من الطلقة والطلقتين هدراً؛ لأنّ الزوج الثاني يكون محللاً إياها للزوج الأول بحل جديد وينهدم ما مضى من الطلقة والطلقتين والطلقات، فآعترض عليه الشافعي رحمه الله بأنّ المتمسك في هذا الباب هو قوله تعالى: ﴿فإن طلقها فلا تحل له من بعد حتى تنكح زوجاً غيره﴾، وكلمة حتى: لفظ خاص وضع لمعنى الغاية والنهاية، فيفهم أنّ نكاح الزوج الثاني غاية للحرمة الغليظة الثابتة بالطلقات الثلاث، ولا تأثير للغاية فيما بعدها، فلم يفهم أنّ بعد النكاح يحدث حلّ جديد للزوج الأوّل، ففي هذا إبطال موجب الخاص الذي هو حتى، فلما لم يكن الزوج الثاني محللاً فيما وجد

لأنها في مباشرة العقد كالـرجل فصحت إضـافته إليهـا، فأمـا الوطء فـلا يضاف إليها حقيقة لأنّها محلٌ للوطءِ فكانت موطوءَةً لا واطئة، وإنّمـا سميت زانية لتمكينهـا في الزنا، فعلمنا أنَّ الدخول ما ثبت بـالنص وإنما ثبت بحـديث مشهور وهـو ما روي: «أن امرأة رفاعةَ قالت لـرسول الله عليـه السلام: إنّ رفـاعة طلقني ثـلاثاً فتزوّجت بعبد الرحمن بن الزبير فلم أجد معه إلاّ كهُدبـةِ ثوبي، فقـال: أتريـدين أن تعودي إلى رفاعـة؟ قالت: نعم! فقـال: «لا حتى تذوقي من عُسيلتـه ويذوقَ هو من عسيلتِكِ»، وفي ذكر العود دون الانتهـاء الذي يـدل عليه النص بقـوله: ﴿حتى تنكح﴾ إشارة إلى التحليل لأنّالعود: هو الرجـوع إلى الحالـة الأولى وهي كانت حلاً فصح أنّ العودَ حل وعند الذوق يثبت العود وهو الحل بـاشارة النص وهو حادث فلا بد له من سبب ولا سبب سوى الذوق فيكون مثبتاً له ضـرورة، وبقـوله عليـه السلام: «لعن الله المُحلِّل والمحلل لـه»، والمحلل من يثبت الحـل كالمحرّم من يثبت الحرمة، فكأن الزوج الثاني مثبتاً للحل فيثبت الحل أينما وجد، وهذا في المطلقة ثلاثاً لائح وفيما دونها يثبت بطريق الأولى.

(س) الحل ثابت فيمادونها فأنّى يثبته الزوج الثاني وفي اثبات الثابت.

فيه المغيا وهو الطلقـات الثلاث، ففيـما لم يوجـد المغيا وهـو ما دون الثـلاث الأولى أنْ لا يكون محللاً، فلا يكون الزوج الثاني محللاً إياها للزوج الأول بحل جديد، فيقـول المصنف رحمه الله في جوابه من جانب أبي حنيفة رحمه الله إنّ كون الزوج الثاني محللاً إياها للزوج الأوّل إنّما نثبته بحديث العسيلة، لا بقوله: ﴿حتى تنكح﴾ كما زعمتم. وبيانه: أنّ امرأة رفاعة جاءت إلى الرسول عليه السلام فقالت: «إنّ رفاعة طلقني ثلاثاً فنكحت بعبد الرحمن بن الزبير فما وجدته إلاّ كهُدبة ثوبي هذا» تعني وجدته عنّيناً، فقال عليه السلام: «أتريدين أنْ تعودي إلى رفاعة؟ قالت نعم، فقال: لا حتى تذوقي من عسيلته ويذوق هو من عسيلتك» فهذا الحديث مسوق لبيان أنّه يشترط وطء الزوج الثاني أيضاً، ولا يكفي مجرّد النكاح كما يفهم من ظاهر الآية، وهذا حديث مشهور قبله الشافعي رحمه الله أيضاً لأجل آشتراط

(ج) الحـل وإن كان ثـابتاً فهـو ناقص لـوجود سبب الـزوال إذ الطلقـة أو الطلقتان سببُ الزوال، ولهذا لا يملك تجديد العقد مرتين بعـد الطلقتـين وقبلهما يملك، فكان الزوج الثاني متمماً لهذا الحل الناقص، فكان إثبـات ما ليس بثـابت فثبت الدخول زيادة بخبر مشهور، وتجوز الزيادة بمثله لما يعرف في بـاب النسخ، وما ثبت الدخول بهذا الدليل إلاّ بـوصف التحليل وهـو معمول بـالإجماع، ومن صفة الدخول التحليل، وأنتما لا تقولان بوصف هذا الـدليل، أي: الحـل عملاً بنص الكتاب وهو ساكت عن أصل الدخول ووصفه فوضح أنّكما تـركتما العمـل بـالخاص، وعملنـا بالخـاصين. (وبـطلان العصمة عن المسـروق بقولـه تعـالى: ﴿جزاء﴾ لا بقوله: ﴿فاقطعوا﴾.

هذا جواب سؤال أيضاً، وهو: أن الشافعي قال: المأمور به القطع، وهـو لفظ خـاص وضـع لمعنى معلوم وهـو الابـانــة عن الشيء ولا ينبىء عن إبـطال العصمة بل فيـه آعتبارهـا إذْ القطع كـان لها، فمن جعـل القطع مبـطلاً لعصمة المال التي كانت ثابتة قبل القطع بالرأي أو بخبر الواحد فقد وقع فيما أتى من ترك

الوطء، والزيادة بمثله على الكتاب جائز بالاتفاق وهذا الحديث كما أنّه يدل على آشتراط الوطء بعبارة النصّ فكذا يدل على محللية الزوج الثاني بإشارة النص، وذلك لأنّه عليه الصلاة والسلام قال لها: «أتريدين أن تعودي إلى رفاعة» ولم يقل أتريدين أنْ تنتهي حرمتك، والعود هو الرجوع إلى الحالة الأولى، وفي الحالة الأولى كان الحل ثابتاً لها فإذا عادت الحالة الأولى عاد الحل وتجدّد بآستقلاله، وإذا ثبت بهذا النص الحل فيما عدم فيه الحل وهو الطلقات الثلاث مطلقاً، ففيما كان الحل ناقصاً وهو ما دون الثلاث أولى أن يكون الزوج الثاني متمماً للحل الناقص بالطريق الأكمل. ثم قال المصنف رحمه الله: (وبطلان العصمة عن المسروق بقوله: جزاء، لا بقوله: فاقطعوا)، وهذا أيضاً جواب سؤال مقدّر يرد علينا من جانب الشافعي رحمه الله، وتقرير السؤال ههنا أيضاً لا بد فيه من تمهيد مقدّمة وهي أنّ السارق إذا سرق شيئاً من أحد وقطع يده فيها، فإنْ كان المسروق موجوداً في يد السارق يرد

العمل بالخاص، وقلنا: ما أبطلنا العصمة بالقطع ليتجه ما قلت، وإنما أبطلناها بخاص آخر مقرون به وهو ﴿جزاء﴾ فالجزاء المطلق: ما يجب لله تعالى بمقابلة فعل العبد لأنه المجازى على الإطلاق، ولهذا سميت دار الآخرة دار الجزاء لأنه المجازي وحده، فإذا كان القطع حق الله تعالى خالصاً كانت الجناية واقعة على حقه يستحق العبد جزاء الله تعالى، ومن ضرورته تحويل العصمة التي هي محل الجناية إلى الله تعالى عند فعل السرقة حتى تقع جناية العبد على حقه ليستحق الجزاء من الله تعالى، والعصمة واحدة فمتى تحوّلت إلى الله تعالى لم تبق للعبد وآلتحق في حقه بما لا قيمة له كالعصير إذا تخمّر فلم يجب الضمان رعاية لحقه لانتقال حقه وقد استوفى بالقطع ما وجب بالهتك فلا يجب شيء آخر عليه، ووجوب الردِّحال قيام المسروق لا يدل على بقاء عصمته، فالخمر المغصوبة من المسلم تستردّ وإن لم تكن معصومة له، فالرد للملك لا للعصمة، والضمان للعصمة لا للملك.

(س) فعله لاقى عصمتين: عصمة الله تعالى، وعصمة العبد، فكان جنايتين كما لو قتل مسلماً خطأً أو صيداً مملوكاً في الحرم، أو شرب خمر الذمي، فإنه تجب الدية مع الكفارة، أو الجزاء مع القيمة، أو الحد مع الضمان.

(ج) في النفس حقّان: حق الشرع، وحق العبد، فوجب الضمانان،

إلى المالك بالاتفاق، وإن كان هالكاً فعند الشافعي رحمه الله يجب الضمان عليه، سواء هلك بنفسه، أو آستهلكه. وعند أبي حنيفة رحمه الله لا يجب الضمان قط إلّا عند الاستهلاك في رواية وذلك؛ لأنّه حين أراد السارق السرقة يبطل قبيل السرقة عصمة المال المسروق من يد المالك، حتى يصير في حقه من جملة ما لا يتقوّم، وتتحوّل عصمته إلى الله تعالى، وهو مستغن عن ضمان المال، وإنّما يجب الرد إذا كان موجوداً؛ لأنّه لم يبطل ملكه وإنْ زالت عصمته، فلرعاية الصورة قلنا: بوجوب ردّ المال، ولرعاية المعنى قلنا: بعدم ضمانه. واعترض عليه الشافعي رحمه الله بأن المنصوص عليه في هذا الباب هو قوله تعالى: ﴿والسارق والسارقة فآقطعوا

والجزاء في قتل الصيد بهتك حرمة الحرام، والضمان بإتلاف مال الغير، والحد بشرب الخمر صيانة لعقله، والضمان بإتلاف مال متقوّم للذمي جبراً لحقه، وهنا الجناية متحدة لأن محلها العصمة وهي واحدة وقد صارت لله تعالى، والجناية الواعدة متى أوجبت جزاء الفعل كملاً لا توجب بدل المحل، كقطع اليد قصاصاً لا يجب معه بدل المحل وهو الأرش، ولأن الجزاء لغةً يستدعي الكمال لأنه: من جزى، أي: قضى، وهو: الإتمام، أو من جزأ بالهمز، أي: كفى، وكمال الجزاء يستدعي كمال سببه وهو الجناية، وإلاّ نزيد الجزاء عن الجناية وأنّه لا يجوز، وذا بأن يكون الفعل حراماً لعينه ومع بقاء عصمة العبد لا يكون الفعل حراماً لعينه بل لغيره، وهو المالك فكان مباحاً في نفسه فينتفي القطع للشبهة وهو واجب، فدل أنّ الشبهة مزاحةٌ، وأنّ الجناية تمحضت على حق الله تعالى، ولا يجمع بين العصمتين: عصمةِ الشرع، وعصمةِ المالك، لتنافٍ بينهما، لأنّ إحداهما: تقتضي الحرمة لعينه، والأخرى: لغيره، فاعتبرنا جانب الشرع فلم تبق عصمة المالك ولم نحوّل المالك ولم نحوّل الملك لأنا نحوّل محل الجناية لتقع الجناية على حق الله تعالى فتكمل الجناية فيكون كمال الجزاء بمقابلة كمال الجناية ومحل الجناية العصمة فاكتفينا لأن تحويل العصمة كافٍ، ولأن وجوب القطع باعتبار العصمة في محل مملوك.

أيديهما جزاء بما كسبا﴾ والقطع لفظ خاص وضع لمعنى معلوم وهو الإبانة عن الرسغ ولا دلالة له على تحوّل العصمة عن المالك إلى الله تعالى، فالقول ببطلان العصمة زيادة على خاص الكتاب. فأجاب المصنف رحمه الله عن جانب أبي حنيفة رحمه الله تعالى: بأنّ بطلان العصمة عن المال المسروق، وإزالتها من المالك إلى الله تعالى، إنّما نثبته بقوله تعالى: ﴿جزاء بما كسبا﴾ لا بقوله: ﴿فاقطعوا﴾ وذلك لأنّ الجزاء إذا وقع مطلقاً في معرض العقوبات يراد به ما يجب حقاً لله تعالى، وإنما يكون حقاً لله تعالى إذا وقعت الجناية في عصمته وحفظه، وإذا كان كذلك فقد شرع جزاؤه جزاء كاملاً وهو القطع، ولا يحتاج إلى ضمان المال. غايته: أنّه إذا

(س) العصمة إذا انتقلت ولم تبقَ حقاً للمالك كيف تشترط خصومته؟

(ج) المالك غير معتبر فيه لعينه بل لتظهر السرقة بخصومته عند الإمام ليتمكن به من الْاستيفاء، حتى لو وجد الخصم بلا ملك يكتفي به كالمكاتب، ومتولي الوقف، ولأن الجناية تقع على المال، والعصمة، وصف المال، لأنها عبارة عن كونه حرام التعرض فتنتقل دون الملك، فهو وصف المالك إذْ هو عبارة عن القدرة وهي صفة القادر فلا تنتقل لأن الملك ليس بمحل للجناية ولأنّه إنّما ينتقل ما هو قابل للنقل وهو معهود في الشرع، والمعهود آنتقال العصمة دون الملك، ألا ترى أن العصير إذا تخمر يبقى مملوكاً ولم يبق معصوماً؟

(ولذلك صح ايقاع الطلاق بعد الخلع) عملاً بقوله تعالى: ﴿فان طلقها فلا تحل له﴾ فإنّ الفاء لفظ خاص لمعنى مخصوص وهو الوصل، والتعقيب، وإنّما وصل الطلاق بالافتداء بالمال فأوجب صحة الطلاق بعد الخلع، فالشافعي رحمه الله متى وصله بالرجعي، وأبطل وقوعه بعد الخلع، لا يكون عملاً به ولا بياناً.

كان المال موجوداً في يده يرد إليه لأجل الصورة، ولأنّ جزى يجيء بمعنى: كفى، فيدل على أنّ القطع هو كاف لهذه الجناية ولا يحتاج، إلى جزاء آخر حتى يجب الضمان، هذا نبذ مما ذكرته في التفسير الأحمدي وكفاك هذا.

ثم ذكر المصنف رحمه الله بعد هذا البيان التفريعات الثلاثة الباقية على الحكم فقال (ولذلك صح إيقاع الطلاق بعد الخلع) أي: ولأجل أنّ مدلول الخاص قطعي واجب الاتباع صح عندنا إيقاع الطلاق على المرأة بعدما خالعها، خلافاً للشافعي رحمه الله.

وبيانه: أنّ الشافعي رحمه الله يقول: إنّ الخلع فسخ للنكاح، فلا يبقى النكاح بعده، وليس بطلاق، فلا يصح الطلاق بعده. وعندنا هو طلاق يصح إيقاع الطلاق الآخر بعده عملاً بقوله تعالى: ﴿فإنْ طلقها فلا تحل له من بعد﴾ وذلك لأنّ الله تعالى قال أولاً: ﴿الطلاق مرتان فإمساك بمعروف أو تسريح

بإحسان﴾ أي الطلاق الرجعي اثنان، أو الطلاق الشرعي مرة بعد مرة بالتفريق دون الجمع، فبعد ذلك يجب على الزوج إمّا إمساك بمعروف أي: مراجعة بحسن المعاشرة، أو تسريح بإحسان أي: تخليص على الكمال والتمام. ثم ذكر بعد ذلك مسألة الخلع فقال: فإنْ خفتم أنْ لا يقيما حدود الله فلا جناح عليهما فيما آفتدت به أي: فإن ظننتم يا أيّها الحكام أنْ لا يقيما أي الزوجان حدود الله بحسن المعاشرة والمروءة، فلا جناح عليهما فيما آفتدت المرأة به وخلصتها من الزوج وطلقها الزوج فعلم أنّ فعل المرأة في الخلع هو الافتداء وفعل الزوج هو ما كان مذكوراً سابقاً، أعني، الطلاق لا الفسخ لأنّ الفسخ يقوم بالطرفين لا بالزوج وحده. ثم قال: ﴿فإنْ طلقها فلا تحل له من بعد حتى تنكح زوجاً غيره﴾ أي: فإن طلق الزوج المرأة ثالثاً فلا تحل المرأة للزوج من بعد الثالث، حتى تنكح زوجاً غيره، ووطئها، وطلقها، فالشافعي رحمه الله يقول إنّه متصل بقوله: ﴿الطلاق مرتان﴾ حتى تكون هذه الطلقة ثالثة، وذكر الخلع فيما بينهما جملة معترضة لأنّه فسخ لا يصح الطلاق بعده ونحن نقول: إنّ الفاء خاص وضع لمعنى مخصوص وهو التعقيب، وقد عقب هذا الطلاق بالافتداء، فينبغي أن يقع بعد الخلع وهو أيضاً طلاق. غايته: أنّه يلزم أن تكون الطلقات أربعاً.. آثنتانِ في قوله تعالى: ﴿الطلاق مرتان﴾ والثالثة: الخلع، والرابعة: هي هذه، ولكنّه لا بأس به فإنّ الخلع ليس طلاقاً مستقلاً على حدة، بل مندرج في الطلقتين، فكأنه قيل: الطلاق مرتان سواء كانتا رجعيتين فحينئذ يجب إمساك بمعروف أو تسريح بإحسان، أو كانتا في ضمن الخلع فحينئذ تكون بائنة، فإنْ طلقها بعد المرتين المذكورتين فيما قبل فلا تحل له حتى تنكح زوجاً غيره الآية وعلى هذا التقرير آندفع ما قيل إنّه يلزم أن يكون الطلاق الذي بعد الخلع فقط، حكمه: عدم الحل لا الذي ليس كذلك، وأنه يلزم أنْ لا يكون الخلع إلاّ بعد المرتين عملاً بقوله تعالى: ﴿فإنْ خفتم﴾ لكن يرد أن هذا كله إنّما يصح إذا كان التسريح بالإحسان إشارة إلى ترك المراجعة كما حرّرت، وأما إذا كان إشارة إلى الطلقة الثالثة على ما روى عن النبي عليه السلام أنّه قال: «هو

(و) لـذا (وجب مهر المثـل بنفس العقـد في المفـوّضـة) وهي: التي زُوجت بغير تسمية مهر عمـلاً بقولـه تعالى: ﴿أن تبتغـوا بأمـوالكم﴾ فالابتغـاء: لفظ خاص وضع لمعنى مخصوص وهـو: الطلب، والـطلب بالعقـد يقع، والبـاء للإلصـاق، فيقتضي أن يكون المال ملصقاً بالابتغـاء فالقـول بتراخيـه عن الابتغاء إلى وجـود

الطلاق الثالث»، فحينئذ يكون قـوله تعـالى: ﴿فإن طلقهـا﴾ بيانـاً لذلـك، ولا تعلق له بمسئلة الخلع أصلاً، فيكـون المعنى أنّ بعد المـرتين إمـا امساك بمعـروف بالمراجعة أو تسريح بإحسان بالطلقة الثالثة، فإنْ آثر التسريح بالإحسان فـطلقها ثالثاً، فلا تحل له من بعد الآية.

هذا خلاصة ما قالوا، والبسط في التفسير الأحمدي.

(ووجب مهر المثل بنفس العقد في المفوّضة) عطف على قوله: صح إيقـاع الـطلاق، وتفريـع على حكم الخـاص أي ولأجل أنّ العمـل بالخـاص واجب لا يحتمل البيان، وجب مهر المثل بنفس العقد من غير تأخير إلى الوطء في المفوضة، وهو إن كان بكسر الواو فالمعنى التي فوضت نفسها بلا مهر، وإنْ كان بفتح الواو فـالمعنى التي فوّضهـا وليها بـلا مهـر، وهـو الأصّـح، لأنّ الأولى لا تصلح محـلاً للخلاف إذ لا يصح نكاحها عند الشافعي رحمه الله.

وتحقيقه.. أنّ المرأة التي فوضها وليهـا بلا مهـر أو على أن لا مهـر لها، لا يجب المهـر لها عنـد الشافعي رحمـه الله إلاّ بالـوطء، فلو مـات أحـدهمـا قبـل الـوطء لا يجب المهر لها عندالشافعي .وعندنا: يجب كمال مهر المثـل عند العقـد في الذمـة، ويجب أداؤه عند الوطء والموت عملاً بقوله تعالى: ﴿وأحل لكم ما وراء ذلكم أن تبتغوا بأموالكم﴾، فقولـه: ﴿أن تبتغوا﴾ بـدل من ﴿وراء ذلكم﴾ أو مفعول لـه بتقدير اللاّم أي: أحل لكم ما وراء المحرمات لأن تبتغوا بـأموالكم، فـالباء لفظ خاص وضع لمعنى معلوم وهـو الإلصاق وقيـل: الابتغاء لفظ خـاص وضع لمعنى معلوم وهو الطلب، وعلى كل تقدير يوجب أن يكون ابتغاء البضع ملصقاً بالمهـر ذكـراً، فإن لم يـذكر في اللفظ فـلا أقل من أن يكـون ملصقاً في الـوجـوب على الذمة، ولكن بشرط أن يكون الابتغـاء صحيحاً، حتى لـو كان بـالنكاح الفـاسد

الوطء كما قاله الشافعي في المفوّضة ترك العمل بالخاص بالرأي، ولا يلزم النكاح الفاسد فإنّه لا يجب المهر فيه بنفس العقد إجماعاً بل بالدخول، لأن المراد به: الطلب الصحيح، وذلك بالنكاح الصحيح، (و) لذا (كان المهر مقدّراً شرعاً غير مضاف إلى العبد عملاً بقوله تعالى: ﴿قد علمنا ما فرضنا عليهم في أزواجهم﴾، فالفرض: لفظ خاص وضع لمعنى خاص وهو: التقدير، فالقول بأن المهر غير مقدر شرعاً كما قال الشافعي ترك العمل بالخاص، وكذا الكناية في قوله ﴿فرضنا﴾ لفظ خاص يراد به ذات المتكلم فدل ذلك على أن صاحب الشرع هو المتولي للإيجاب والتقدير، وأنه لا آختيار للعبد فيهما أصلاً، بل تقدير العبد امتثال به، أي: إن مهور النساء مقدرة معلومة عند الله تعالى، واذا اصطلح

يجب التراخي إلى الوطء بالإجماع وكذا لو كان هذا الابتغاء لا بطريق النكاح بل بطريق الإجارة، أو المتعة، أو بطريق الزنا، لا يحل ذلك الفعل ولا يجب المال أصلاً، وإليه يشير قوله تعالى: ﴿محصنين غير مسافحين﴾ وفي هذا المقام آعتراضات دقيقة بينتها في حاشية التفسير الأحمدي. (وكان المهر مقدراً شرعاً غير مضاف إلى العبد) عطف على ما سبق وتفريع على حكم الخاص أي: ولأجل أنّ العمل بالخاص واجب ولا يحتمل البيان كان المهر مقدراً من جانب الشارع غير مضاف تقديره إلى العباد. وبيانه: أنّ تقدير المهر عند الشافعي رحمه الله مفوّض إلى رأي العباد وآختيارهم، فكل ما يصلح ثمناً يصلح مهراً عنده، وعندنا، وإن كان لا يقدر في جانب الأكثر لكن يقدر في جانب الأقل، وهو أن لا يكون أقلّ من عشرة دراهم عملاً بقوله تعالى: ﴿قد علمنا ما فرضنا عليهم في أزواجهم وما ملكت أيمانهم﴾ أي قد علمنا ما قدرنا عليهم في حق أزواجهم وهو المهر، فالفرض: لفظ خاص وضع لمعنى التقدير، وكذلك ضمير المتكلم خاص على ما قالوا، وكذا الأسناد خاص عند صاحب التوضيح. فعلم أنّ المهر مقدر في علم الله تعالى. وقد بينه النبي عليه السلام بقوله: «لا مهر أقل من عشرة دراهم»، وكذا نقيسه على قطع اليد لأنّه أيضاً عوض عشرة دراهم، فالتقدير خاص وإنْ كان المقدر مجملاً محتاجاً إلى البيان، وهذا في اصطلاح الفقهاء، وأما في اللغة

الـزوجان عـلى مقدار يُظهر مـا كان مقـدراً معلوماً عنـد الله تعالى لا أن العبـاد يقـدّرون ما ليس بمقـدر، وعلى هـذا قيم الأشياء فـإنّها معلومـة مقـدّرة عنـد الله تعالى، والمقوّمون بآرائهم يقـدّرون ذلك المقـدّر المعلوم المستور عنـا فهذا كـذلك، فمن فوّض إثبات المهر وتركه والتقدير فيه إلى العبد كما قال الشافعي فقد ترك العمـل بالخاص، وإنّما العمل فيما قلنا أن وجوب أصله وأدنى المقدار فيـه ثابت شـرعاً لا خيار فيه للزوجين، ولهذا لو تزوج امرأةً بخمسة دراهم كانت الخمسة مهراً عنده، وعندنا يجب عشرة دراهم لأن الشارع قدّره بالعشرة، لقوله عليه السـلام: «لا مهر أقـل من عشـرة دراهم»، وهذا لأن النسـاء إماءُ الله ونحنُ عبيـده، فكانَ المهـر للمـولى، ولهذا خص النبي عليه السـلام بعدم المهـر إظهاراً لكـرامته، وهـذا في الابتداء، فأما في البقاء فهو حق المرأة فتتولى إسقـاطه، ومن ذلـك قولـه تعالى: ﴿الـطلاق مرتان﴾ إلى قوله: ﴿فلا جناح عليهما فيما افتدت به﴾ ففي الإضافة إليهما ثم تخصيص جانبها بالذكر بيان أنّ الذي من جانب الزوج في الخلع عين مـا تناولـه أول الآية وهو الطلاق لا غيره وهو الفسخ، وهذا لأنّ الخُلع يوجد منهما ولا يَستبدُّ به، وقد ذكر فعلها ولم يذكر فعل الزوج فكان تقريراً لفعل الـزوج على مـا سبق

فهو حقيقة في الأيجـاب والقطع، ولهـذا قال الشـافعي رحمه الله إنّ الفـرض ههنا بمعنى الإيجـاب بقرينة تعـديتـه بعـلى، وعـطف ﴿مـا ملكت أيمـانهم﴾ عـلى ﴿أزواجهم﴾ لأنّ المهر لا يقدر في حق ما ملكت أيمانهم، فيكون المراد بـه النفقة والكسوة وهو واجب في حق الأزواج وما ملكت أيمانهم جميعاً. قلنا تعـديته بعـلى إنّما هو لتضمين معنى الإيجاب، وعطف ما ملكت أيمانهم بتقدير فرضنا ثان أي: وما فرضنا عليهم فيما ملكت أيمانهم على أن يكون هذا بمعنى أوجبنا والأول بمعنى قدّرنا هكذا قالوا.

ثم ذكـر المصنف رحمه الله دلائـل كل من المسـائل الثـلاث فقال: (عمـلاً بقوله تعالى: ﴿فإن طلقها فلا تحـل له﴾ و﴿أن تبتغـوا بأمـوالكم﴾ وقد علمنـا ما فرضنا عليهم) فقوله: عملاً تعليل لقوله: صح الخ . . على طريق اللف والنشر المرتب، فقوله: ﴿فإن طلقها فلا تحل له﴾ ناظر إلى المسئلة الأولى، وقوله تعالى:

الطلاق فجعل الخلع فسخاً، كما قال الشافعي ترك للعمل بهذا الخاص، وجعله طلاقاً يكون عملاً به ولم يصر الطلاق أربعاً لأن الله ذكر التطليقة الثالثة بعوض وبغير عوض، وعلى هذا فاعتبره فيما يكون من هذا الجنس.

(القول في الأمر* وهو) من الخاصّ، فإن صيغة الأمر لفظ خاص وضع لمعنى خاص وهو: طلب الفعل.

واعلم أن مسائل الأمر خمسة أنواع:

لأنه إما أن يكون في بيان نفس الأمر وموجبه، أو في بيان المأمور به وهو: الفعل، أو في بيان المأمور فيه وهو: الزمان، أو في بيان المأمور وهو: المكلف، أو في بيان الآمر.

وهذا تقسيم ضروري، لأن الأمر لا بد أن يصدر عن أحد وهو الآمر، ولا بد وأن يصدر بإيجاب شيء وهو: المأمور به، ولا بد من مكلف ليجب عليه وهو المأمور، إذ بالأمر لا يجب شيء على الآمر وهذا الأمر لوجوب فعل على العبد وفعله لا بد أن يقع في زمان وهو: المأمور فيه.

فالأمر: (قول القائل لغيره على سبيل الاستعلاء افعل) فخرج فعل النبي عليه السلام، والإشارة بالقول، فإنّهما ليسا بأمر، والدعاء، والالتماس، بقوله:

﴿أن تبتغوا بأموالكم﴾ ناظر إلى المسئلة الثانية. وقوله: ﴿قد علمنا ما فرضنا عليهم﴾ ناظر إلى المسئلة الثالثة، وقد بينت كل ذلك بالتفصيل تحت كل مسئلة فتأمل.

ثم لما فرغ المصنف رحمه الله عن تعريف الخاص وحكمه وتفريعاته أراد أن يبين بعض أنواعه المستعملة في الشريعة كثيراً وهو الأمر والنهي فقال:

(ومنه الأمر: وهو قول القائل لغيره على سبيل الاستعلاء افعل) أي: من الخاص الأمر، يعني مسمى الأمر لا لفظه، لأنّه يصدق عليه أنه لفظ وضع لمعنى

على سبيل الاستعلاء، فإنّ من قال لغيره: افعل على سبيل التضرع لا يُسمى آمراً وان كان أعلى رتبة من المقول له: افعل، ومن قال لغيره على سبيل الاستعلاء: افعل يقال: إنه أمره وإن كان أعلى رتبة منه، وبقوله: افعل أو نحوه، يخرج قول من هو مُفترَضُ الطاعة لغيره: أوجبت عليك أن تفعل كذا، أو واجبٌ عليكَ فعل كذا، أو أطلب منك أن تفعل كذا، فهذا كله طلب تحصيل الفعل وليس بأمر، وبه ظهر ضعف قولهم: إنه طلب الفعل بالقول على سبيل الاستعلاء ونحوه، وقولهم: طلب الفعل لمن دونه في الرتبة، لجواز الأمر لمن فوقه في الرتبة حتى ينسب إلى الجهل والحمق من حيث إنّه أمرُ من هو أعلى منه، ولا يلزم أن الأمر موجود بدون لفظة: افعل، لأنّا لا نعني به هذه الصيغة

معلوم وهو الطلب على الوجوب، والقول مصدر يراد به المقول؛ لأنّ الأمر من أقسام الألفاظ وهو جنس يشمل كل لفظ، وقوله: على سبيل الاستعلاء يخرج به الالتماس والدعاء، وبقي فيه النهي داخلاً فخرج بقوله: آفعل، والمراد بقوله: آفعل كل ما كان مشتقاً من المضارع على هذه الطريقة سواء كان حاضراً، أو غائباً، أو متكلماً معروفاً، أو مجهولاً، ولكن بشرط أن يكون المقصود منه إيجاب الفعل، ويعدّ القائل نفسه عالياً سواء كان عالياً في الوقاع أو لا، ولهذا نسب إلى سوء الأدب إنْ لم يكن عالياً. وبما ذكرنا آندفع ما قيل إنْ أريد به آصطلاح العربية فلا حاجة إلى قوله على سبيل الاستعلاء: لأن الالتماس والدعاء أيضاً أمر عندهم وإنْ أريد به آصطلاح الأصول فيصدق على ما أريد به التهديد والتعجيز، لأنّه أيضاً على سبيل الاستعلاء وذلك لأنّا نتكلم على آصطلاح الأصول، وليس المقصود مجرّد الاستعلاء، بل إلزام الفعل وذا لا يصدق إلاّ على الوجوب، بخلاف التهديد والتعجيز ونحوهما. (ويختص مراده بصيغة لازمة) بيان لكون الأمر خاصاً يعني يختص مراد الأمر وهو الوجوب بصيغة لازمة للمراد، والغرض منه بيان الاختصاص من الجانبين أي: لا يكون الأمر إلاّ للوجوب ولا يثبت الوجوب إلاّ من الأمر دون الفعل، فيكون نفياً للاشتراك

على الخصوص، وهو معلوم لمن له أدنى لب، ألا ترى أنه ذكر صاحب المحصول فيه الوجوب له صيغة مفردة في اللغة وتلك الصيغة هي: افعل، وقد علم بالبديهة أنه لم يرد به تلك الصيغة الخاصة.

فصل

(ويختص مراده بصيغة لازمة حتى لا يكون الفعل موجباً، خلافاً لبعض أصحاب الشافعي) أي: المراد بالأمر يعرف بهذه الصيغة فقط ولا يعرف بدون هذه الصيغة عند الجمهور، وقال بعض أصحاب مالك والشافعي: يعرف المراد بالأمر بدون هذه الصيغة، وعلى هذا يبتنى الخلاف: أن أفعال النبي عليه السلام موجبة أم لا؟

والترادف جميعاً وذلك بأنْ يقال: إنّ دخول الباء ههنا على المختص على طريقة قولهم: خصصت فلاناً بالذكر، فتكون الصيغة مختصة بالوجوب دون الإباحة والندب، وهذا نفي الاشتراك، ويكون معنى قوله: لازمة أنّ الصيغة لازمة للمراد ولا تنفك عنه، ولا يكون المراد مفهوماً من غير الصيغة وهو الفعل، وهذا نفي الترادف، أو يقال: إنّ الباء داخلة على المختص به كما هو أصلها أي لا يفهم هذا المراد بغير الصيغة وهو الفعل، فيكون هو نفياً للترادف، ثم قوله: لازمة إنْ حمل على اللازم الأعَمّ فيكون هو أيضاً نفياً للترادف، لأنّ الملزوم لا يوجد بدون اللازم، فلا يفهم نفي الاشتراك قط، فينبغي أنْ يحمل اللازم على اللازم المساوي أي لا يوجد المراد بدون الصيغة ولا الصيغة بدون المراد، فقد فهم حينئذ نفي الترادف والاشتراك جميعاً كناية. ثم صرح بعد ذلك بنفي الترادف قصداً فقال: (حتى لا يكون الفعل موجباً) أي: إذا كان المراد مخصوصاً بالصيغة لا يكون فعل النبي عليه السلام موجباً على الأمة من غير مواظبته عليه السلام، (خلافاً لبعض أصحاب الشافعي رحمهم الله)، فإنّهم يقولون إنّ فعل النبي عليه السلام أيضاً موجب إما لأنّه أمر وكل أمر للوجوب، وإما لأنه مشارك

فعندنا ليست بموجبة لانتفاء الصيغة، وعندهم موجبة كالأمر، لقوله تعالى: ﴿وما أمر فرعون برشيد﴾ أي: فعله، ولو لم يكن الأمر مستفاداً بالفعل لما سمي به إذْ الامر موجب، ولو لم يكن موجباً كالأمر لكان هذا إطلاق لفظ الموجب على غير الموجب، ولقوله عليه السلام: «صلوا كما رأيتموني أصلي»، فهو تنصيص على وجوب أتباعه في أفعاله، وإذا ثبت استعمال الأمر في الفعل كان حقيقة فيه، لأنّ ظاهر الْاستعمال للحقيقة، وعندنا: هو حقيقة في القول فقط، لأن العبارات إنّما وضعت دلالات على المعاني المقصورة ليقع العلم لغيره بما في ضميره ولا تقصر العبارات عن المقاصد والمعاني لأن المهملات أكثر من المستعملات، ولأنه حينئذ يختل الغرض المطلوب من وضع الكلام، وهو: إبانة المراد، ولا يتحقق انتفاء المقصود إلا بعد أن يكون لكل مقصود عبارة.

ثم سائر مقاصد الفعل كالماضي، والحال، والاستقبال، مختصة بعبارة وضعت لها، والمراد بالأمر من أعظم المقاصد لحصول الْابتلاء به، فآختصاصه بالعبارة أحق من غيره، فإذا ثبت أصل الموضوع كان حقيقة له فيكون لازمه على معنى أنه لا يوجد هذا المعنى بدون هذه الصيغة، ألا ترى أنّ الأسد لّما كان موضوعاً لهيكلٍ مخصوص لا يوجد الهيكل المخصوص بدون آسم الأسد إلّا إذا دل الدليل على أن المراد بالأمر غير مراد بهذه الصيغة، واذا ثبت أنه حقيقة له فلا يكون حقيقة في الفعل دفعاً للاشتراك، ولأنّه لو كان حقيقة في الفعل لصح أن يقال للقائم آمر، ولأنّ ما كان حقيقة لشيء لا يصح نفيه عنه بحال كالأب لا ينتفي عنه هذا الاسم بحال، والمجاز يصح نفيه، كالجد يُسمى: أباً، ويصح نفيه، ثم ههنا لا يصح نفي اسم الأمر عن القول المخصوص، ويصح عن الفعل، فدل أن الاستعمال فيه مجاز.

للأمر القولي في حكم الوجوب، وهذا الخلاف بيننا وبينهم في كل ما لم يكن سهواً منه عليه السلام، ولا طبعاً له، ولا مخصوصاً له، وإلّا فعدم كونه موجباً

وقوله (للمنع عن الوصال وخلع النعال) أي: لما واصل وواصل أصحابه أنكر عليهم الموافقة في وِصال الصوم فقال: «إنّي لست كأحدكم، إنّي أبيتُ يطعمني ربي ويسقيني»، ولما خلع نعليه في الصلاة وخلع الناس نعالهم فقال منكراً عليهم بعدما فرغ: «ما لكم خلعتم نعالكم؟»، ولو كان الفعل موجباً لصار كأنه أمر بالوصال وخلع النعال، ثم أنكر عليهم الوصال والخلع وهو باطل.

(والوجوب آستفيد بقوله عليه السلام: «صلوا كما رأيتموني أصلي» لا بالفعل) اذ لو ثبت به وجوب الاتباع لخلا هذا اللفظ عن الفائدة، (وسمي

بالاتفاق (للمنع عن الوصال وخلع النعال) متعلق بقوله: حتى لا يكون الفعل موجباً، وحجة لنا أي: لمنعه عليه السلام أصحابه عن صوم الوصال وخلع النعال، روي أنّه عليه السلام واصل فواصل أصحابه فأنكر عليهم الموافقة في وصال الصوم، فقال: «أيّكم مثلي يطعمني ربي ويسقيني» يعني أنتم لا تستطيعون الصيام متوالياً الليل والنهار ولي قوة روحانية من عند الله تعالى أطعم عنده وأسقي من شراب المحبة، كما قال قائل شعراً:

وذكرك للمشتاق خير شراب وكل شراب دونه كسراب

ولهذا ترى الأمّة المجاهدين يفطرون بشرب قطرة في أربعينات ليخرج عن حد الكراهة وهذا في صوم الفرض والنفل سواء، وروي أنه عليه السلام كان يصلي بأصحابه إذ خلع نعليه فخلعوا نعالهم، فلما قضى صلاته قال: «ما حملكم على إلقائكم نعالكم؟ قالوا: رأيناك ألقيت نعليك، قال إنّ جبريل عليه السلام أخبرني أنّ فيهما قذراً، إذا جاء أحدكم المسجد فلينظر فإن رأى في نعليه قذراً فليمسحه وليصلّ فيهما» هذه تمسكات أبي حنيفة رحمه الله، أمّا الشّافعي رحمه الله فقال تارة على سبيل التنزل: إنّ الفعل للوجوب كالأمر؛ لأنّه عليه السلام شغل عن أربع صلوات يوم الخندق فقضاهن مرتبة، وقال: «صلوا كما رأيتموني أصلي»، فجعل متابعة أفعاله لازمة لأمته، فأجاب عنه المصنف رحمه الله بقوله: (والوجوب آستفيد بقوله عليه السلام «صلوّا كما رأيتموني أصلي» لا

الفعل به) مجازاً (لأن الأمر سبب الفعل)، وإطلاق اسم السبب على المسبب جائز، ولا ينكر تسميته مجازاً.

(س) خولف بين الجمعين فقيل في جمع الأمر بمعنى القول: أوامر، وفي جمعه بمعنى الفعل أمور، وهو أمارة الحقيقة في كل واحد، إذ المجاز لا يفارق الحقيقة في الجمع.

(ج) لا نسلم أنه أمارة الحقيقة.

بالفعل) إذ لو كان الفعل موجباً لاتبعوه بمجرد رؤية الفعل، ولم يحتاجوا إلى هذا القول أصلاً. وقال تارة على سبيل الترقي: إنّ الفعل قسم من الأمر لأنّ الأمر نوعان: قول وفعل، لأنْه تعالى أطلق لفظ الأمر على الفعل في قوله: ﴿وما أمر فرعون برشيد﴾أي فعله؛ إنّ القول لا يوصف بالرشيد وإنّما يوصف بالسديد، فأجاب المصنف عنه بقوله: (وسمي الفعل به لأنه سببه) أي سمي الفعَل بلفظ الأمر لأنّ الأمر سبب للفعل فيكون من باب المجاز، وإنّما الكلام في الحقيقة، ولما فرغ عن نفي الترادف قصداً شرع في نفي الاشتراك قصداً فقال:

(وموجبه: الوجوب لا الندب، والاباحة والتوقف) يعني أنّ موجب الأمر الوجوب فقط عند العامة لا الندب، كما ذهب إليه بعض، ولا الإباحة كما ذهب إليه بعض، ولا التوقف كما ذهب إليه بعض، ولا الاشتراك لفظاً أو معنى بين الثلاثة أو الاثنين كما ذهب إليه آخرون، ولم يذكره المصنف لأنّه يفهم مما ذكره التزاماً، فأهل الندب يقولون: الأمر للطلب فلا بد أن يكون جانب الفعل فيه راجحاً حتّى يطلب وأدناه الندب، وهذا كقوله تعالى: ﴿فكاتبوهم إنْ علمتم فيهم خيراً﴾ وأهل الإباحة يقولون إنّ معنى الطلب أن يكون مأذوناً فيه ولا يكون حراماً، وأدناه هو الإباحَةُ وهذا كقوله تعالى: ﴿فاصطادوا﴾ والمتوقفون يقولون: إنّ الأمر يستعمل لستة عشر معنى: كالوجوب، والإباحة والندب،

فصل في موجب الأمر.

(وموجبه: الوجوبُ لا الندب، والإباحة، والتوقف سواء كان بعد الحظر أو قبله، لانتقاء الخيرة عن المأمور بالنص، واستحقاق الوعيد لتاركه، ودلالة

والتهديد، والتعجيز، والإشاد، والتسخير، وغير ذلك فما لم تقم قرينة على أحدها لم يعمل به، فيجب التوقف حتى يتعين المراد. وعندنا: الوجوب حقيقة الأمر، فيحمل عليه مطلقه ما لم تقم قرينة خلافة، وإذا قامت قرينته يحمل عليه على حسب المقام. (سواء كان بعد الخطر أو قبله) متعلق بقوله: وموجبه الوجوب، ورد على من قال إنّ الأمر بعد الخطر للإباحة، وقبله للوجوب على حسب ما يقتضيه العقل والعادة كقوله تعالى: ﴿وإذا حللتم فاصطادوا﴾ ونحن نقول: إنّ الوجوب بعد الخطر أيضاً مستعمل في القرآن كقوله تعالى: ﴿فإذا آنسلخ الأشهر الحرم فآقتلوا المشركين حيث وجدتموهم﴾ والإباحة في قوله تعالى: ﴿وإذا حللتم فآصطادوا﴾ لم يفهم من الأمر بل من قوله تعالى: ﴿أحلّ لكم الطيبات﴾ ومن أن الأمر بالاصطياد إنّما وقع منة ونفعاً للعباد، وإذا كان فرضاً فيكون حرجاً عليهم فينبغي أن يكون الأمر عند الإطلاق للوجوب، وإنّما يحمل على غيره بالقرائن والمجاز.

ثم شرع في بيان دلائل الوجوب فقال: (لانتفاء الخيرة عن المأمور بالأمر بالنص) أي إنّما قلنا: إنّ موجبه الوجوب لانتفاء الاختيار عن المأمورين المكلفين بالأمر بالنص وهو قوله تعالى: ﴿وما كان لمؤمن ولا مؤمنة إذا قضى الله ورسوله أمراً أن يكون لهم الخيرة من أمرهم﴾ لأنّ معناه: إذا حكم الله ورسوله بأمر فلا يكون لمؤمن ولا مؤمنه أن يكون لهم الاختيار من أمرهما أي: إن شاؤوا قبلوا الأمر، وإن شاؤوا لم يقبلوا، بل يجب عليهم الائتمار بأمرهما ولا يكون ذلك إلاّ في الواجب، وقيل النص هو قوله تعالى: ﴿ما منعك أن لا تسجد إذ أمرتك﴾ خطاباً لابليس اللعين أي ما بقي لك الاختيار بعد أن أمرتك فلم تركت السجود. (واستحقاق الوعيد لتاركه) عطف على قوله: انتفاء الخيرة الخ أي: إنّما

الإجماع، والمعقول، وإذا أريد به الإباحة، أو النـدب، فقيل: إنّـه حقيقة، لأنـه بعضه، وقيل لا لأنّه جاز أصله).

قلنا إنّ موجبه الوجوب لاستحقاق الوعيد لتارك الأمر بـالنص وهو قـوله تعـالى: ﴿فليحذر الذين يخالفون عن أمره أن تصيبهم فتنة أو يصيبهم عـذاب أليم﴾ أي فليحذر الذين يخالفون عن أمر الرسول عليه السلام ويتركونه أن تصيبهم فتنة في الدنيا أو عذاب أليم في الآخرة وهذا الوعيـد لا يكون إلاّ بتـرك الواجب، ولكن يرد عليه: أنّه موقوف على أنْ يكون هذا الأمر أيضاً للوجوب وهو ممنوع، وأنّه لم لا يجوز أن تكون المخالفة على وجه الإنكار دون الترك.

والجواب أنّ سياق الكلام دال على أنّ هذا الأمر للوجـوب بدون آحتيـاج إلى برهان ومصادرة على المطلوب، وإنّ المخالفة في آستعمالهم إنّما تطلق على ترك العمل به فتأمل (ولدلالة الإجماع والمعقول) عطف على مـا قبله وفي بعض النسخ وكذا دلالة الإجماع والمعقول يدلان عليه، فحينئذ هو جملة مستقلة معـطوفة عـلى مضمون سابقها.

وحاصله: أنّ دلالة الإجماع تدل على أنّ الأمر للوجوب، لأنّهم أجمعوا على أنّ كل من أراد أنْ يطلب فعلاً من أحد لا يـطلب إلاّ بلفظ الأمر، والكمـال في الطلب وهو الوجوب، والأصل نفي الاشتراك، فتعين أنّ موجبه الوجوب. وإنّما قال: دلالة الإجماع؛ لأنّ نفس الإجماع لم ينعقد على أنّ مـوجبه الـوجوب؛ لأنّـه مختلف فيه، بل إنّما الإجماع على شيء يدل عليه، وكذا الدليل المعقول يدل عـلى أنّ الأمر للوجوب، وهو أنّ تصاريف الأفعال كلها كالماضي والمستقبل والحال دال على معنى مخصوص، فينبغي أن يكـون الأمر كـذلك دالاً عـلى معنى الوجـوب، وليس هـذا لإثبات اللغـة بالقيـاس، بل لإثبـات كون الأصـل عدم الاشتـراك. وقيل: المعقول: هو أنّ السيد إذا أمـر غلامـه بفعل ولم يفعـل استحق العقاب، فلو لم يكن الأمر للوجوب لما آستحق ذلك. وقد نقل في بيان النصوص والمعقول وجوه أخر تركتها للإطناب.

ثم شـرع المصنف في بيان أنّـه إذا لم يرد بـالأمر الـوجوب فمـاذا حكمـه؟

الكلام في هذا الفصل في أربعة مواضع:

أحدها: في خصوص المراد بهذا الصيغة.

فقال الجمهورُ لما ثبت خصوص الصيغة ثبت خصوص المراد، وقال بعض الشافعية: إنّه مجمل في حق الحكم فيتوقفا حتى يتبين المراد بالدليل، لأنّ هذه الصيغة آستعملت لمعان مختلفة: للإيجاب، والندب، والإباحة، والتقريع، والتوبيخ، والسؤال، والإفحام، والتكوين، والإرشاد، وهو لمنافع الدنيا، والندب لثواب الآخرة، والتسوية، والإهانة، والتعجب، والإخبار، والاحتقار، والإنذار.

كقوله تعالى: ﴿أقيموا الصلاة﴾، ﴿وكاتبوهم﴾، ﴿فاصطادوا﴾، ﴿وآستفرز من آستطعت﴾ أي: أزعج إلى المعاصي بصوتك، أي بدعائك، فهذا على الاستبعاد عن أن يملك أو يقدر عليهم لقوله تعالى: ﴿إن عبادي ليس لك عليهم سلطان﴾، ﴿فمن شاء فليؤمن ومن شاء فليكفر﴾، ﴿ربنا تقبل منا﴾، ﴿فأت بها من المغرب﴾، ﴿كن فيكون﴾، ﴿وأشهدوا اذا تبايعتم﴾، ﴿اصبروا

فقال: (وإذا أريد به الإباحة أو الندب) أي إذا أريد بالأمر الإباحة أو الندب وعدل عن الوجوب، فحينئذ آختلف فيه: (فقيل: إنّه حقيقة؛ لأنّه بعضه) أي: إن الأمر حقيقة في الإباحة والندب أيضاً؛ لأنّ كل واحد منهما بعض الوجوب، وبعض الشيء يكون حقيقة قاصرة؛ لأنّ الوجوب: عبارة عن جواز الفعل مع حرمة الترك، والإباحة هي: جواز الفعل والترك على السواء، والندب، هو جواز الفعل مع رجحانه، فيكون كل منهما مستعملاً في بعض معنى الوجوب، وهو معنى الحقيقة القاصرة التي أريدت بلفظ الحقيقة، وهو مختار فخر الإسلام (وقيل: لا، لأنّه جاز أصله) أي: قيل: إنّه ليس بحقيقة حينئذ، بل مجاز؛ لأنّه قد جاز أصله وهو الوجوب؛ لأنّ الوجوب: هو جواز الفعل مع حرمة الترك، والإباحة جواز الفعل مع جواز الترك، والندب: هو رجحان الفعل مع جواز الترك.

أو لا تصبــروا﴾، ﴿ذق إنّــك أنت العــزيــز الكــريم﴾، ﴿أسـمِــعْ بهم﴾، ﴿فليضحكوا قليلاً﴾، ﴿ألقوا ما أنتم ملقون﴾، ﴿تمتعوا﴾.

وللتمني كقوله: «ألا أيُّهاَ الليلُ الطويلُ ألا آنجلي».

وإذا اختلفت وجوه الاستعمال صـار مجملاً في حق الحكم ولا يتعـين شيء منها إلاّ بدليل، ولنا أنّ العبارات كما لا تقصر عن المعاني فكذا كـل عبارة يكـون لمعنى خـاص باعتبـار أصـل الـوضـع ولا يثبت الْاشتـراك إلاّ بعـارض اختـلاط القبيلتـين أو للابتلاء به أو لفعـل من الـواضـع، وصيغـة الأمـر لفظ خـاص من تصاريف الفعل فيكون لمعنى خاص بآعتبار أصـل الوضـع وآستعمالـه لمعنى آخر بـطريق المجاز، ومتى وقـع التعارض بـين الاشتراك والمجـاز فالمجـاز أولى لأنه أغلب وأبلغ، والاشتراك يخل بالتفاهم ويحتاج إلى قرينتين.

وثانيها: في تعيين المراد

فقـال بعض أصحاب مـالك: مـوجبه: الإبـاحة لأنّ الأمـر لطلب وجـود المأمور به من المأمور ولا وجود إلا بالْائتمار، فدل على انفتاح طريق الْائتمار عليه ضرورة، وأدناه الإباحة.

وقال أكثر الاشعرية والمعتزلة: حكمه الندب، لأن الأمر لطلب الفعـل فلا

فـالحاصـل: أنّ من نظر إلى الجنس الـذي هو جـوار الفعل فقط ظن أنّـه مستعمل في بعض معناه، فيكون حقيقة قـاصرة، ومن نـظر إلى الجنس والفصل جميعاً ظن أن كلاًّ منهما معان متباينة وأنواع على حدة، فلا يكـون إلاّ مجازاً. وأمـا تحقيق أنّ هذا الاختلاف في لفظ الأمر، أو في صيغ الأمـر فمذكـور في التلويح[1] بما لا مزيد عليه.

ثم لمّا فرغ المصنف رحمه الله عن بيان الموجب وحكمه أراد أنْ يبين أنّه هل

---

(١) التلويح على التوضيح.

بد من اثبات ما يترجح به الفعل على الترك، وذا قد يكون بالإلزام، وقد يكـون بالندب وهو أدنى، فثبت لتيقنه.

وعندنا موجبه: الوجوبُ لأنّ الأمر لمّا كان لطلب المأمور به فمطلقه ينصرف إلى الكامل من الطلب لأنه لا قصور في الصيغة ولا في ولاية المتكلم، فإنه مفترض الطاعة يملك الإلزام، والكامل فيها قلنا لأنه مطلوب من كل وجه، فأما الطلب على وجه فيه رخصة الترك وهو: الندب، فهو طلب من وجه دون وجه، والموضوع للشيء محمول على الثابت من كل وجه، وفيه رعاية الاحتياط، إلا أن عن مشايخ العراقِ من أصحابنا حكمه: وجوب العمل والاعتقاد قطعاً، وعند مشايخ سمرقند منهم الشيخ أبو منصور رحمه الله حكمه: الوجوب عملاً لا اعتقاداً على طريق اليقين بل يعتقد على الإبهام أن ما أرادَ الله تعالى به من الإيجاب أو الندب حق ولكن يأتي بالفعل لا محالة لأن هذه الصيغة ليست للوجوب بعينها فعينها توجدُ بلا وجوب بل عند تجردها عن القرائن، واحتمال وجود القرينة قائم إلاّ أنّ مجرد الاحتمال غير معتبر عن مشايخ العراق لما مر من أن الاحتمال الناشىء من غير دليل لا يعتبر به، ألا ترى أن المرئي في الكرّة الثانية يحتمل أن يكون غير ما كان في الكرّة الأولى لجواز أن يذهب به ويخلق غيره مكانه بلا تفاوتٍ، ولا يشك أنه في الكرّة الثانية عين ما كان في الكرّة الأولى، فظهر أنّ الاحتمال الناشىء من غير دليل ظاهر باطل، والدليل على أنه للوجوب انتفاء الخيرة عن المأمور بالأمر بقوله تعالى: ﴿وما كان لمؤمن ولا مؤمنة إذا قضى الله ورسوله أمراً أن يكون لهم الخيرة من أمرهم﴾، والقضاءُ عبارة عن الحكم، والندب والإباحة لا ينفيان الخيرة، واستحقاق الوعيد لتاركه بقوله تعالى: ﴿فليحذر الذين يخالفون عن أمره أن تصيبهم فتنة أو يصيبهم عذاب أليم﴾ ألحق الوعيد لتاركه والوعيد لا يستحق إلا بترك الواجب فالمراد بالآية أمر الرسول عليه السلام، فإنه بناء على قوله: ﴿لا تجعلوا دعاء الرسول بينكم كدعاء بعضكم بعضاً﴾، ولأنّ تارك المأمور به عاصٍ وفاسق لقوله تعالى: ﴿أفعصيت أمري﴾، ﴿لا يعصون الله ما أمرهم﴾، ﴿لا أعصي لك أمراً﴾،

﴿ففسق عن أمر ربه﴾، وهما يستحقان الوعيد بالنص، ولأنه لا يكون عاصياً وفاسقاً بترك الامتثال إلاّ أن يكون موجبه الإلزام، ولأن الفسق آسم لفعل حرام، وكذا المعصية، ولو لم يجب الائتمار لم يكن خلافه حراماً، ودلالة الإجماع، فان من أراد أن يطلب فعلاً من غيره لا يجد لفظاً موضوعاً لإظهار مراده سوى قوله: افعل، فدل أن هذه الصيغة موضوعة لهذا المعنى.

والدليل المعقول وهو أن تصاريف الأفعال وضعت لمعان على الخصوص فلفظ الماضي موضوع للمضي، وكذا لفظ الحال للحال، وآحتماله أن يكون للاستقبال لا يخرجه عن موضوعه، ثم سائر المعاني التي وضعت لها الألفاظ كانت لازمة لمطلقها إلاّ أن يقوم الدليل بخلافه فكذا معنى طلب المأمور به لهذه الصيغة يكون حقاً لازماً لها على أصل الوضع.

(س) هذا إنما يصح أن لو وضعت هذه الصيغة لطلب المأمور به.

(ج) إنه معنى مطلوب وقد مست الحاجة إلى التعبير عنه فوجب أن يكون له صيغة مفردة وتلك الصيغة افعل أو غيرها، وبطل الثاني إجماعاً فتعين الأول، ولأن موجب الأمر الائتمار لغة، يقال: أمرته فائتمر، كما يقال كسرته فانكسر، هدمته فانهدم، فهذا يقتضي أن لا يتحقق الأمر بدون الائتمار كما لا يكون الكسر بدون الآنكسار، إلا أن الوجود لو اتصل بالأمر لسقط الاختيار من المأمور، وللمأمور عندنا ضرب من الآختيار وإن كان ضرورياً لأنه خلقه مختاراً فكان مجبولاً عليه، وليس له اختيار كلي فذا من خواص الألوهية ولكن له الآختيار بقدر ما ينتفي به الجبر، ويستحق الثواب بالإقدام على الائتمار، فتراخى الوجود إلى حين اختياره تفادياً عن الجبر، وبقي الوجوب المفضي إلى الوجود حكماً له قضاء لحق اللفظ بالقدر الممكن، ألا ترى أنه لما أنبأنا الله تعالى عمّا لا آختيار له أنبأنا عن الائتمار مقروناً به فقال: ﴿كن فيكون﴾، فلو لم يكن الوجود مقصوداً بالأمر لما استقام أن يكون مجازاً عن سرعة الإيجاد، كما ذهب إليه الشيخ أبو منصور، والقاضي أبو زيد، والمعنى: أن ما قَضى من الأمور وأراد كونه

يتكـون من غير تـوقف، ولا قول ثمـةَ لأن المعدوم لا يؤمـر، ولما استقـام قـرينـة للإيجاد كما هو مذهب الفقهاء، فعنـدهـم في الإيجاد والتكـوين، وخطاب كن من غـير تشبيه، كـما زعمت الكرَّاميـة بين كلامـه حادث في ذاتـه، ولا تعطيـل، كما زعمت المعتـزلة، فعنـدهم إنما صـار متكلماً بخلق هذه الحـروف في اللوح، وهو تعطيل إذ المتَّصِفُ بالتكلم مَنْ قام الكلام بذاتـه، وقد أجرى سنته أن يقـول في الإيجاد كُنْ فنؤمن به كما نطق به النص، وما هو كائن في علمـه كالمـوجود فصح الخطاب، وفائـدته إظهـار العظمـة، وإعلام للمـلائكة بـذلك الفعـل، وقال: ﴿ومن آياته أن تقوم السماء والأرض بأمره﴾ فجعل القيام موجب الأمر فيما لا اختيار له، وهو دليل على حقية الوجود مقصوداً بالأمر.

(س) الائتمار ليس بموجب الأمـر لأنّه كـما يقال: أمـرته فـائتمر، يقـال: أمرته فعصى، وليس العصيان موجب الأمر.

(ج) إنّما يقال: أمـرته فعصى لمـا مر أن الائتمـار تراخى إلى حـين اختياره، وجاز أن لا يختار الائتمار، وتمسكوا بقوله عليه السلام: «لولا أن أشق عـلى أمتي لأمـرتهم بالسـواك عند كـل صلاة»، عـلى أنّه للوجـوب، فإنّ لـولا لانتفاءالشيء لوجود غيره، فيلزم انتفاء الأمر لوجود المشقّة، لكن السـواك مندوبٌ فيلزم أن لا يكون المندوب مأموراً به وهو لا يتم لأنّه أعلمهم إرادة الوجـوب بقرينـة المشقة،

يحتمل التكرار أو لا؟ فقال: (ولا يقتضي التكرار ولا يحتمله) أي لا يقتضي الأمر بأعتبار الوجوب التكرار كما ذهب إليـه قوم، ولا يحتمله كـما ذهب إليه الشـافعي رحمه الله، يعني إذا قيل مثلاً: صلوا، كان معناه: آفعلوا الصلاة مـرة، ولا يدل على التكرار عندنا أصلاً. وذهب قوم إلى أنّ موجبه التكـرار، لأنّه لمّـا نزل الأمـر بالحج قال أقرع بن حابس: «ألعامنا هذا يا رسول الله أم للأبد؟» ففهم التكرار مع أنه كان من أهل اللسان، ثم لما علم أنّ فيه حرجاً عظيماً أشكل عليه فسأل. وذهب الشـافعي رحمه الله إلى أنّ محتمله التكـرار؛ لأنّ آضرب مختصر من أطلب منك ضرباً، وهو نكرة، والنكرة في الإثبات تخص، لكنّها تحتمل العموم فيحمل

وقـول الواقفيـة يفضي إلى التوقف في النهي أيضـاً للاحتمـال لأنّـه يجيء للحـظر وللكـراهة، وللشفقـة، كالنهي عن اتخاذ الدواب كـراسي، وعن المشي في نعـل واحـد فيتحد مـوجبهما وهـو باطـل، إذ حكم أحد الضـدين يخـالف حكم ضـد الأخر، وما اعتبره الواقفية من الاحتمال يبـطل الحقائق كلهـا فما من حقيقـة إلاّ وتحتمـل المجاز، ومـا ذكروا من الاحتمـال نعتبـره في أن لا نجعله محكـماً بمجـرد الصيغة، لا في ان لا نثبت موجبه أصلاً.

وثالثها: في أن الأمر بعد الحظر وقبله سواء، فيكون للإيجاب في الحالين، وقال بعض الشافعية: إنه للإباحة لقوله تعالى: ﴿وإذا حللتم فاصطادوا﴾، ولأنّه لإزالة الحظر، ومن ضرورته الإباحة.

ولنا أنّ مقتضى هذه الصيغة الإلزام لـما مر، ولم تتفـاوت صيغة الأمـر بعد الحظر وقبله، فلا يتفاوت حكمه، والإباحة فيما ذكرُوا للاجماع، أو لأنّ الاصطياد شـرع لنا لا علينـا، وما شـرع لنا لا يصلح أن يجب علينـا، على أن الأمـر بعـد الحـظر كـما ورد لـلأبـاحـة ورد للوجـوب، فـالأمـر بقتـل شخص حـرامَ القتـل بالإسلام، أو بعقد الذمة، بارتكاب سبب موجب للقتل كالردة، وقطع الـطريق ، والزنا، والقتل بغير حق، للوجـوب، وإن وردت بعد الحـظر فتعارضـا وسلم المقتضى للوجوب.

ورابعها: إنّه إذا أريد بالأمر الإباحة أو الندب.

عليه بقرينة تقترن بها. والفرق بين الموجب والمحتمل: أنّ الموجب يثبت بلا نية، والمحتمل يثبت بالنيـة، ودليلنا سيـأتي. (سواء كـان معلقاً بشـرط، أو مخصوصـاً بوصف، أو لم يكن) ردّ على بعض أصحاب الشافعي رحمـه الله فإنّهم ذهبـوا إلى أنّـه إذا كان الأمـر معلقاً بشـرط كقولـه تعالى: ﴿وإن كنتم جنبـاً فـاطهـروا﴾ أو مخصوصاً بوصف كقوله تعالى: ﴿السارق والسارقة فاقطعوا أيديهما﴾ يتكرر بتكرر الشـرط والوصف، فـإنّ الغسل يتكـرر بتكرر الجنـابـة، والقـطع يتكـرر بتكـرر السرقة. وعندنا: المعلق بالشرط وغيره وكذا المخصوص بالوصف وغيره سواء في

فقيل: إنه حقيقة لأنه بعضه، لأنّ بالإيجاب هذا وزيادة فكان قاصراً لا مغايراً.

وقال الكرخي والحصاص: إنه مجاز لأنه لا يجوز نفي ما هو حقيقة، ولو قال: ما أمرني الله تعالى بصلاة الضحى كان صادقاً، فدل أنه مجاز لأنّه جاز أصله وتعداه، وما ذكر أنه بعضه، قلنا فإطلاق اسم الكل على البعض مجاز.

فصل في موجب الأمر في حكم التكرار

(الصحيح أن الأمر بالفعل لا يقتضى التكرار ولا يحتمله، سواء كان معلقاً بشرط، أو مخصوصاً بوصف، أو لم يكن، ولكنّه يقع على أقل جنسه ويحتمل كله) بدليله، وقال بعض مشايخنا: لا يوجبه ولا يحتمله إلا أن يكون معلقاً بشرط، كقوله تعالى: ﴿إن كنتم جنباً فاطهروا﴾، أو مخصوصاً بوصف كقوله تعالى: ﴿الزانية والزاني فاجلدوا﴾، ﴿والسارق والسارقة فاقطعوا﴾، ﴿أقم الصلاة لدلوك الشمس﴾، فإنّها تتكرر بتكرر ما قيدت به.

وقال الشافعي لا يوجب التكرار ولكنه يحتمله، وقال بعضهم مطلقه بوجب العموم والتكرار إلاّ بدليل وهو محكيّ عن المُزَني.

(حتى إذا قال لامرأته: طلقي نفسك) تملك أن تطلّق نفسها واحدة، وثنتين وثلاثة جملة ومتفرقة عند هؤلاء، وعند الشافعي يحتمل الثلاث والمثنى،

أنّه لا يدل على التكرار ولا يحتمله، (لكنّه يقع على إقل جنسه ويحتمل كله) آستدراك من قوله: ولا يحتمله كأنّ قائلاً يقول: لمّا لم يحتمل الأمر التكرار عندكم فكيف يصح عندكم نية الثلاث في قوله: طلقي نفسك، فيقول: إنّ الأمر يقع على أقل جنسه وهو الفرد الحقيقي، ويحتمل كل الجنس وهو الفرد الحكمي أي: الطلقات الثلاث لا من حيث إنّه عدد بل من حيث إنّه فرد، ولا من حيث إنّه مدلوله، بل من حيث إنّه منوي، وإليه أشار بقوله: (حتى إذا قال لها: طلقي نفسك أنّه يقع على الواحدة إلا أن ينوي الثلاث) لأنّ الواحدة فرد حقيقي

حتى إذا نوى الزوج الثلاث أو المثنى يقع.

وعندنا (يقع على الواحدة إلّا أن ينوي الثلاث، ولا تعمل نية الثنتين إلا أن تكون المرأة أمة).

احتجوا بحديث الأقرع حيث سأل رسول الله عليه السلام عن الحج: «أفي كلِّ عام، أم مرة فقال: بل مرة»، ولو قلت: في كل عام لوجب، ولو وجب ثم تركتموه لضللتم، فلو لم تكن صيغة الأمر في قوله عليه السلام «حجوا» موجباً للتكرار لما أشكل عليه، فقد كان من أهل اللسان، ولو لم يكن محتملاً لأنكر عليه السلام سؤاله عما ليس من محتملات اللفظ، فحين اشتغل ببيان معنى دفع الحرج في الاكتفاء بمرة دل أن موجبه التكرار، ولأن صيغة الأمر مختصرة من طلب الفعل بالمصدر، فقوله: طلقي أي: أوقعي بالمصدر الطلاق، والمختصر كالمطول، واسم الفعل عام فوجب القول بعمومه كسائر ألفاظ العموم، والتكرار من ضرورات العموم، غير أنّ الشافعي يقول: المصدر نكرة لأنه ثبت ضرورة وبالمنكر يحصل الغرض، والنكرة في الإثبات توجب الخصوص على احتمال العموم، ولأنّه لا فرق بين دَخَل وادخل إلا في الخبرية والأمرية بإجماع أهل اللغة، ومن قال دخل زيد الدار لم يقتض التكرار، ولكن يحتمل أنه دخلها مراراً فكذا ادْخُل طلبُ الدخول على احتمال أن يكون المراد مراراً، ثم الموجب

متيقن، والثلاث فرد حكمي محتمل؛ (ولا تعمل نية الثنتين إلّا أن تكون المرأة أمة) أي: لا تصح نية الثنتين في قوله: طلقي نفسك؛ لأنّه عدد محض ليس بفرد حقيقي ولا حكمي، وليس مدلولاً للفظ ولا محتملاً له إلّا إذا كانت تلك المرأة أمة؛ لأنّ الثنتين في حقها كالثلاثة في حق الحرة، فهو واحد حكمي كالثلاث في حقها، وأما إذا قال: طلقي نفسك ثنتين، فحينئذ إنّما تقع ثنتان لأجل أنّه بيان تغيير لما قبله، لا بيان تفسير له: لأنّ طلقي لا يحتمل ثنتين حتى يكون بياناً له. ثم أورد المصنف رحمه الله دليلاً على ما هو المختار عنده فقال:

هو المتيقن دون المحتمل، وهذا بخلاف النفي، فالنكرة في النفي تعمّ.

(ولنا أن لفظ الأمر مختصر من طلب الفعل بالمصدر الذي هو فرد، ومعنى التوحد مراعىً في ألفاظ الوحدان وذا في المفرد الحقيقي أو الاعتباري) وهو الجنس، (والمثنى بمعزل عنهما) لأنّه عدد محض، وبين العدد والفرد تنافٍ، فكما لا يحتمل العدد الفرد فكذا عكسه وهذا لأنّ الثابت به طلب الفعل، والتكرار أمر خارجي صفة للفعل ولا دلالة للموصوف على الصفة، ولهذا يصح نية الثلاث لأنّه جنس طلاقها فصار من حيث الجنس واحداً وإن كان له أجزاء حقيقة، ألا ترى أنّك إذا عددت الأجناس كان هذا بأجزائه جنساً واحداً، فإنّك تقول: التصرفات المملوكة في النكاح والطلاق وكذا وكذا.. كما أنّك تقول: نعمة الله تعالى الماء، والطعام، وكذا.. وكذا، فوقوع هذا الاسم على الثلاث باعتبار أنه واحد، لكن الواحد فرد حقيقة وحكماً، فكان أحق بالاسم الفرد عند الإطلاق من الثلاث، والثلاث فرد حكماً محتملاً فيصار إليه عند النية، وما بينهما وهو الثنتان فعدد محض ليس بفرد حقيقة حتى يكون موجباً، ولا حكماً حتى يكون محتملاً، إلّا أن تكون المرأة أمة، لأنّ ذلك كل طلاقها فالثنتان في حقها كالثلاث في حق الحرة، وعلى هذا سائر أسماء الأجناس إذا كان فرداً صيغة، كمن حلف لا يشرب ماء، أو الماء، فإنّه يقع على الأقلّ ويحتمل الكل حتى يقع على قطرة عند الإطلاق، ولو نوى جميع المياة يُصدَّق، فأما لو نوى قدراً من الأقدار المتخللة

(لأنّ صيغة الأمر مختصرة من طلب الفعل بالمصدر الذي هو فرد) أي إنّما لا يقتضي الأمر التكرار؛ لأنّه مختصر من طلب الفعل بالمصدر، فقولك: آضرب مختصر من أطلب منك الضرب، وقوله: صلوا مختصر من أطلب منكم الصلاة، وقوله: طلقي مختصر من آفعلي فعل الطلاق، والمصدر المختصر منه فرد لا يحتمل العدد وكيف يحتمله؟ (ومعنى التوحد مراعى في ألفاظ الواحدان)، فالفعل المختصر منه أولى أن لا يحتمل العدد، وبهذا القدر تم الدليلُ على الأصل الكلي ثم قوله: (وذلك بالفردية والجنسية، والمثنى بمعزل عنهما) بيان للمثال المختص،

بين الحدين، كما لو نوى كُوزاً أو كوزين، أو قدحاً أو قدحين، لا تعمل نيته لخلو المنوي عن صيغة الفردية حقيقة، أو حكماً، ومِثْلُه: لا آكل طعاماً ونحوه، أو دلالة: كمن حلف لا أتزوّج النساء، ولا أشتري العبيد، ولا أكلم بني آدم، ولا أشتري الثياب، فإنه يقع على الأقل ويحتمل الكل، لأنّ هذا الجمع صار مجازاً عن اسم الجنس، لأنا إذا بقيناه جمعاً لغا معنى التعريف المستفاد بالألف واللام، أو الإضافة، وإذا جعلناه جنساً كان فيه رعاية الأمرين، أما التعريف فلأنه يعرف هذا الجنس المذكور، وأما الجمعية فلأن كل جنس يتضمن معنى الجمع، فكان العمل بهما أولى من إهدار أحدهما، وقد قال الله تعالى: ﴿لا تحل لك النساء من بعد﴾ وذا لا يختص بالجمع.

(وما تكرر من العبادات) كالصلاة والصوم ونحوهما (فبأسبابها لا بالأوامر) وهذا لأنّ كل صلاة تتكرر بتكرر وقتها الذي جعل سبباً لها، وكذا الصوم يتكرر بتكرر وقته الذي جعل سبباً له وهو شهر رمضان، وكذا في العقوبات، ولو كان التكرار باعتبار الأمر لاستغرق الأوقات بحيث لا يخلو وقت عن وجوب المأمور به، إذ ليس في اللفظ إشعار بوقت معين وليس بعض الأوقات بالتعيين أولى من

أعني قوله: طلقي نفسك: لأنّ الطلاق هو الذي يتصف بالجنسية، والفرد الحكمي، ومعزلية المثنى، وأما ما سواه فلا يعلم فيه الفرد الحكمي إلاّ في آخر العمر، (وما تكرر من العبادات فبأسبابها لا بالأوامر) جواب سؤال يرد علينا وهو: أنّ الأمر إذا لم يقتضِ التكرار ولم يحتمله، فبأي وجه تتكرر العبادات مثل الصلاة والصيام وغير ذلك.

فيقول: إنّ ما تكرر من العبارات ليس بالأوامر بل بالأسباب، لأنّ تكرار السبب يدل على تكرار المسبب، فأيّان وجد الوقت وجب الصلاة، ومتى يأتي رمضان يجب الصيام، ومهما قدر على ملك المال وجبت الزكاة، ولهذا لم يجب الحج في العمر إلاّ مرّةلأنّ البيت واحد لا تكرار فيه، لا يقال: إنّ الوقت سبب لنفس الوجوب، والأمر إنّما هو سبب لوجوب الأداء، فكيف يكون السبب مغنياً

البعض، وهو باطل بالإجماع، وإنّما أشكل على الأفرع لأنّه من الجائز أن يكون سبب الحج: ما يتكرر وهو وقته كالصوم والصلاة، ومن الجائز أن يكون سببه: مما لا يتكرر وهو البيت، فبيّن النبي عليه السلام بقوله مرة أن السبب هو البيت، وقولهم عم لا تصم، فيعم صم، لأنّهما للطلب ممنوع أو مردود بأنه قياس، وبالفرق، فالانتهاء عن الفعل أبداً ممكن، والاشتغال أبدالاً، ولا يقال الأمر نهي عن ضده، والنهي يعم فيلزم التكرار لأنه ممنوع.

(وكذا اسم الفاعل يدل على المصدر لغة ولا يحتمل العدد) لأنه فرد (فلا يراد بآية السرقة إلا سرقة واحدة) لأن الكل غير مراد بالإجماع، (وبالفعل

عن الأمر، لأنّا نقول إنّ عند وجود كل سبب يتكرر الأمر تقديراً من جانب الله تعالى، فكان تكرر العبادات بتكرر الأوامر المتجددة حكماً. (وعند الشافعيّ رحمه الله لمّا آحتمل التكرار تملك أن تطلق نفسها ثنتين إذا نوى الزوج) بيان لخلاف الشافعي رحمه الله في أصل كلي على وجه يتضمن الخلاف في المسألة المذكورة، يعني أنّ عنده لمّا آحتمل كل أمر التكرار سواء كان أمر الشارع، أو غيره، تملك المرأة في قوله: طلقي نفسك أنْ تطلق نفسها ثنتين إذا نوى الزوج ذلك، وإن لم ينو أو نوى واحدة فلها أن تطلق نفسها واحدة، ثم أورد المصنف بتقريب بيان الأمر بيان آسم الفاعل لاشتراكهما في عدم آحتمال التكرار فقال: (وكذا آسم الفاعل يدل على المصدر لغة ولا يحتمل العدد) فقوله: يدل بيان لوجه التشبيه ولا يحتمل عطف عليه، وفي بعض النسخ لا يحتمل بدون الواو، فيكون هو بيان وجه التشبيه. وقوله: يدل وقع حالاً أي: كذا آسم الفاعل لا يحتمل العدد حال كونه يدل على المصدر لغة، فهو آحتراز عن آسم الفاعل الذي يدل عليه آقتضاء مثل قوله: أنت طالق، فإنّه خارج عمّا نحن فيه، وسيأتي بيانه. (حتّى لا يراد بآية السرقة إلّا سرقة واحدة، وبالفعل الواحد لا تقطع إلّا واحدة) تفريع على عدم آحتمال آسم الفاعل التكرار، وإلزام على الشافعي رحمه الله فيما ذهب إليه. بيانه: أنّ الشافعي رحمه الله يقول: إن السارق تقطع يده اليمنى أوّلاً، ثم

الواحد لا تقطع إلا يد واحدة) وقد تعين اليمنى بالإجماع، فالقول بقطع اليسرى بهذه الآية مردود، وما قالوا يصح أن يقال: افعل دائماً، أو لا دائماً، ولو دل على التكرار لكان الأول تكراراً، والثاني نقضاً لا يتم لأنهم يقولون: الأول بيان تقرير كقولك: جاءني زيد نفسه، والثاني بيان المحتمل كقوله: أنت طالق إن دخلت الدار.

وموجب الأمر على ما فسرنا من الوجوب وعدم التكرار يتنوّع نوعين:

أحدهما: يرجع إلى صفة قائمة بالموجب، وهو نوعان: أداء، وقضاء.

وثانيهما: يرجع إلى صفة قائمة بغير الموجب، وهو نوعان: مؤقت، وغير مؤقت.

رجله اليسرى ثانياً، ثم يده اليسرى ثالثاً ثم رجله اليمنى رابعاً؛ لقوله عليه السلام: «من سرق فاقطعوه، فإن عاد فاقطعوه، فإن عاد فاقطعوه، فإن عاد فاقطعوه». وعندنا: لا تقطع اليد اليسرى في الثالثة، بل يخلد في السجن حتى يتوب؛ لأنّ السارق اسم فاعل يدل على المصدر لغة، والمصدر لا يراد به إلّا الواحد أو الكل، وكل السرقات لا يعلم إلّا في آخر العمر، فصار الواحد مراداً بيقين، وبالفعل الواحد لا تقطع إلّا يد واحدة، وأيضاً فاقطعوا دال على القطع، وهو أيضاً لا يحتمل العدد فلا تثبت اليد اليسرى من الآية لا يقال فينبغي أن لا تقطع الرجل اليسرى في الكرّة الثانية أيضاً لأنّا نقول إنّ الرجل غير متعرّضة بها في الآية فلا بأس أن يثبت بنص آخر، واليد لمّا كانت متعرّضة بها في الآية وتعين اليمنى مراداً منها لا يجوز أن تثبت اليسرى بخبر الواحد الذي لا تجوز الزيادة به على الكتاب لأنّه لم يبق المحل المعين الذي تعين بالإجماع، بخلاف الجلد فإنّه كلما يزني غير المحصن يجلد؛ لأنّ البدن صالح للجلد دائماً.

ولمّا فرغ المصنف رحمه الله عن بيان التكرار وعدمه شرع في تقسيم الوجوب فقال: (وحكم الأمر نوعان: أداء وهو تسليم عين الواجب بالأمر) يعني ما ثبت بالأمر وهو الوجوب نوعان: وجوب أداء، ووجوب قضاء.

فالأداء: هو تسليم عين ما وجب بالأمر، يعني إخراجه من العدم إلى

فصل في حكم الأمر

(حكم الأمر نوعان: أداء، وهو: تسليم نفس الواجب بالأمر، وقضاء وهو: تسليم مثل الواجب به).

قال الله تعالى: ﴿إن الله يأمركم أن تؤدوا الأمانات إلى أهلها﴾ وهو في تسليم أعيانها إلى أربابها، فردُّ الغاصب عين ما غصب أداءً، وردُّ المثل بعد هلاك العين قضاء، وقد يدخل النفلُ في قسم الأداء عند من جعل الأمر حقيقة في الندب أو الاباحة، لأنّه يسلم عين ما نُدب إلى تسليمه، ولا يدخل في قسم

الوجود في الوقت المعين له، وهذا هو معنى التسليم، وإلّا فالأفعال أعراض لا يتصوّر تسليمها. وقد ذكر في أصول فخر الإسلام وغيره تسليم نفس الواجب بالأمر فآعترض عليه بأنّ نفس الوجوب لا يكون بالأمر بل بالوقت. أجيب: بأنّ قوله: بالأمر متعلق بالتسليم لا بالواجب، ولهذا بدل المصنف رحمه الله قوله: نفس الواجب، بقوله: عين الواجب، ليعلم أنّ نفس الواجب أو عينه كناية عن إتيانه في الوقت فلا حاجة إلى زيادة قوله: في وقته كما زاد البعض، وكذا إلى قوله: إلى مستحقه لأنّ قوله: بالأمر يدل على أنّ الآمر هو المستحق.

(وقضاء: هو تسليم مثل الواجب به) عطف على قوله أداء، بمعنى وجوب قضاءٍ وهو: تسليم مثل الواجب بالأمر لا عينه، أي تسليم ذلك الواجب الذي وجب أوّلا في غير ذلك الوقت، وكان ينبغي أنّ يقيده بقوله: من عنده، ليخرج أداء ظهر اليوم قضاء عن ظهر أمسه؛ لأنّه ليس من عنده، بل كلاهما لله تعالى، والقضاء: إنّما هو صرف النفل الذي كان حقا له إلى القضاء الذي كان عليه، وإنّما لم يقيده به لشهرة أمره، وكونه مدلولا عليه بالالتزام، وأمّا النفل: فإنّما يقضى إذا لزم بالشروع، وحينئذ لم يبق نفلاً بل صار واجباً، ولكنّه يؤدي مع أنّه ليس بواجب فينبغي أنْ يراد بقوله: عين الواجب الثابت؛ ليعم النفل. هكذا

القضاء لأنّ النفل لا يضمن بالترك.

(ويستعمل أحدهما مكان الآخر مجازاً، حتى يجوز الأداء بنية القضاء، وبالعكس) في الصحيح، لوجود تسليم الواجب فيهما، قال الله تعالى: ﴿فإذا قضيت الصلاة فانتشروا﴾ أي: أديت، إذْ الجمعة لا تُقضَى، فالقضاء: لفظ متسع يستعمل بمعنى الإتمام، والإلزام، والإحكام، وهذه المعاني موجودة في الأداء، ويستعمل الأداء في القضاء مقيداً، يقال: أدى ما عليه من الدين، والديون تقضى بأمثالها، فأداء الدين نفسِهِ محالٌ: فيكون القضاءُ مراداً مجازاً، ففي الأداء معنى الاستقضاء وشدة الرعاية في الخروج عما لزمه، وذا بتسليم عين الواجب كما قيل في الثلاثي منه:

الذئب يأدوا للغزال يأكله.

أي: يحتال وبتكلف فيختله، وأما القضاء: فلا ينبىء عن شدة الرعاية، بل ينبىء عن الإحكام قال الشاعر:

قيل، وفيه وجوه أخر. (ويستعمل أحدهما مكان الآخر مجازاً حتى يجوز الأداء بنية القضاء وبالعكس) أي، يستعمل كل من الأداء والقضاء مكان الآخر بطريق المجاز، حتى يجوز الأداء بنية القضاء بأنْ يقول: نويت أن أقضي ظهر اليوم، ويجوز القضاء بنية الأداء بأنْ يقول نويت أن أؤدي ظهر الأمس، وآستعمال القضاء في الأداء كثير كقوله تعالى: ﴿فإذا قضيت الصلاة فآنتشروا في الأرض﴾ أي: إذا أديت صلاة الجمعة لأنّ الجمعة لا تقضى، ولذا ذهب فخر الإسلام إلى أنّ القضاء عام يستعمل في الأداء والقضاء جميعاً لأنّه عبارةً عن فراغ الذمة، وهو يحصل بهما، فكان في معنى الحقيقة، بخلاف الأداء فإنّه ينبىء عن شدّة الرعاية وهو ليس إلاّ في الأداء كما قال الشاعر: الذئب يأدو للغزال يأكله أي: يختله ويغلبُ عليه، وأما إذا صام شعبان لظنٍ أنه من رمضان، فلا يجوز لأنّه أداء قبل السبب، وإنْ صام شوالاً بظن أنّه من رمضان يجوز لا لأنّه قضاء بنية الأداء، بل

وعليهما مسرودتان قضاهما.

أي: أحكم صنعتهما.

(والقضاء يجب بالسبب الذي وجب به الأداء عند الجمهور).

وقال العراقيون: يجب بنص مقصود غير الأمر الذي به وجب الأداء، لان الفائت عبادة فلا يقضى إلا بمثل هو عبادة، ولا يصير عبادة إلاّ بالنص، وكيف يكون مثلاً لها بالقياس، وقد ذهب فضل الوقت؟ وهذا لأنّ في التنصيص على التوقيت إشعاراً بفضيلة الوقت وتتعين القربة في ذلك الوقت، ولهذا لا يكون قربة قبل وقتها فكذا بعده، والضمان يعتمد المماثلة وقد فاتت.

ولنا أنّ الله تعالى أوجب القضاء في الصوم والصلاة بالنص بالمثل قال الله تعالى: ﴿فعدة من أيام أُخَر﴾، وقال عليه السلام: «من نام عن صلاة أو نسيها فليصلها إذا ذكرها، فإنّ ذلك وقتها» وهو معقول فإن الأداء كان فرضاً عليه في الوقت وليس المقصود عين الوقت، ومعنى العبادة في كونه عملاً بخلاف هوى النفس

لأنه أداء بنية القضاء، وإنّما الخطأ في ظنه وهو معفوّ، ثم إنّهم آختلفوا فيما بينهم أنّ سبب القضاء هو الذي كان سبباً للأداء أم لا بدّ له من سبب على حدة؟ فبينه المصنف رحمه الله بقوله: (والقضاء يجب بما يجب به الأداء عند المحققين خلافاً للبعض) أي: القضاء يجب بالسبب الذي بجب به الأداء عند المحققين منْ عامة الحنفية، خلافاً للعراقيين من مشايخنا، وعامة أصحاب الشافعي رحمهم الله، فإنّهم يقولون: لا بدّ للقضاء من سبب جديد سوى سبب الأداء، والمراد بهذا السبب النص الموجب للأداء لا السبب المعروف أعني الوقت، وحاصل الخلاف يرجع إلى أنّ عندنا النص الموجب للأداء وهو قوله تعالى: ﴿أقيموا الصلاة﴾ وقوله: ﴿كتب عليكم الصيام﴾ دال بعينه على وجوب القضاء لا حاجة إلى نص جديد يوجب القضاء وهو قوله عليه السلام: «من نام عن صلاة أو نسيها فليصلها إذا ذكرها فإن ذلك وقتها»، وقوله تعالى: ﴿فمن كان منكم مريضاً أو

على وجه التعظيم لله تعالى، وهو لا يختلف باختلاف الآقات، ومعلوم أنّ المستحق لا يسقط عن المستحق عليه إلا بإسقاط من له الحق أو بتسليم المستحق، ولم يُوجدْ واحدٌ منهما فبقي مضموناً عليه بعد خروج الوقت، فإذا بقي مضموناً وهو قادر على تسليم مثله من عنده لأن النفل مشروع له من جنسه أمر بصرف ماله إلى ما عليه، وله ولاية صرف ماله إلى ما عليه كما في حقوق العباد، وسقط فضل الوقت للعجز لأنّه لا مثل له عند المفوّت، فأوجبنا عليه ماقدر عليه وهو أصل الواجب، وأسقطنا عنه ما لم يقدر عليه وهو وصف الفضل، إذ الوصفُ تبعٌ للأصل فلا يوجب عدمه عدم الأصل، وهذا لأن خروج الوقت قبل الأداء لا يسقط الأداء بعينه بل باعتبار الفوات فيتقدر بقدر ما يتحقق فيه الفوات، وهو فضيلة الوقت فلا يبقى ذلك مضموناً عليه إلاّ في حق الإثم إذا فوته عمداً فإذا عقل هذا في المنصوص عليه تعدى الحكم منه إلى الواجبات، كالنذر المؤقت من الصوم، والصلاة، والاعتكاف، وهذا أشبه بمسائل أصحابنا، ولهذا لو فاتت صلاة الليل من القوم فقضوها بالنهار بالجماعة جهر إمامهم،

على سفر فعدّة من أيام أخر﴾ بل إنّما وردا للتنبيه على أنّ الأداء باقٍ في ذمتكم بالنصين السابقين لم يسقط بالفوات؛ لأنّ بقاء الصلاة والصوم في نفسه للقدرة على مثل من عنده، وسقوط فضل الوقت لا إلى مثل وضمان للعجز عنه أمر معقول في نفسه، فعدّينا حكم القضاء إلى ما لم يرد فيه نص وهو المنذور من الصلاة والصيام والاعتكاف. وعند الشافعي رحمه الله: لا بد للقضاء من نص جديد موجب له سوى نص الأداء، فقضاء الصلاة والصوم عنده لا بد أنْ يكون بقوله عليه السلام: «من نام عن صلاة أو نسيها فليصلها إذا ذكرها، فإنّ ذلك وقتها»، وقوله تعالى: ﴿فمن كان منكم مريضاً أو على سفر فعدّة من أيام أخر﴾، وما لم يرد النص فيه إنّما يثبت القضاء بسبب التفويت الذي يقوم مقام نص القضاء، فلا تظهر ثمرة الخلاف بيننا وبينه إلاّ في الفوات، فعندنا: يجب القضاء في الفوات، وعنده: لا. وقيل: الفوات أيضاً قام مقام النص كالتفويت،

وبـالعكس لا يجهـر، ومن فـاتتـه صـلاة في السفـر يقضيهـا في الحضر ركعتـين، وبالعكس يقضي أربعاً، ولهذا قلنا في صلاةٍ فاتت عن أيـام التشريق يقضيهـا بلا تكبير لأنّ الجهر بـالتكبير غـير مشروع في غـير أيام التكبـير فبمضي الوقت يتحقق الفوات فيه فيسقط، ولم يسقط ما قدر عليه بهذا العذر.

(وفيـما إذا نَـذَر أن يعتكف شهـر رمضـان فصـام ولم يعتكف، إنمـا وجب القضاءبصوم مقصود لعـود شرطـه إلى الكمال لا لأنالقضاءَ وجب بسبب آخر).

أي: اذا نـذر أن يعتكف شهـر رمضـان فصـامـه ولم يعتكف فـإنـه يقضي

ولا تظهر ثمرة الخلاف إلاّ في التخريج، فعندنا يجب في الكـل بالنص السـابق، وعنده: يجب بالنص الجديد، أو بالفوات، والتفـويت، وقضاء الحضر في السفـر أربع ركعات، وقضاء السفر في الحضر ركعتـين، وقضاء الجهـر في النهار جهـراً، وقضاء السرفي الليل سراً يؤيد ما ذكرنا. وقضاء الصحيح صـلاة المرض بعنـوان الصحة، وقضاء المريض صلاة الصحبة بعنوان المـرض يؤيد مـا ذكره، ثم ههنـا سؤال مشهور لهم علينا وهو: أنه إن نذر أحد أن يعتكف شهـر رمضان، فصـام ولم يعتكف لمرض، منع من الاعتكاف لا يقضى آعتكافـه في رمضان آخـر، ، بل يقضيه في ضمن صوم مقصود وهو صوم النفل، ولـو كان القضـاء واجباً بـالسبب الذي أوجب الأداء وهو قاله تعالى: ﴿وليوفوا نذورهم﴾ لوجب أن يصح القضاء في الرمضان الثاني، كما صح الأداء في الرمضان الأول، كما هو مذهب زفـر رحمه الله، أو يسقط القضـاء أصلاً؛ لعـدم إمكان الصـوم الذي هـو شرطـه، كما هـو مذهب أبي يوسف رحمه الله، فعلم أنّ سبب القضاء التفويت، والتفويت مـطلق عن الوقت، فينصرف إلى الكـامل وهـو الصوم المقصـود، فأجـاب المصنف رحمه الله عنه بقوله: (وفيما أنذر أنْ يعتكف شهر رمضان، فصام ولم يعتكف إنّما وجب القضـاء بصوم مقصـود؛ لعود شـرطه إلى الكمـال، لا لأنّ القضاء وجب بسبب آخر) يعني في صورة نـذرَ أنْ يعتكف هذا الـرمضان المعهـود، فصام ولم يعتكف

اعتكافه ولا يجزيه في الرمضان الثاني، فمن قال: يجب القضاء بنص آخر قال في هذا وجب القضاء بالتفويت لا بالنذر، إذ ولو وجب القضاء به لجاز، لأنّ الثاني مثل الأول في كون الصوم مشروعاً فيه مستحقاً عليه، فدل أنه إنّما لم يجز لأن وجوب القضاء بدليل آخر وهو التفويت، والتفويت سبب لوجوب القضاء مطلق عن الوقت، أي: لا نعين وقتاً دون وقت، فصار كالنذر بالاعتكاف مطلقاً بأن قال: عليّ أن أعتكف شهراً، وثمَّ لو اعتكف في رمضان لا يصح، كذا هنا، ونحن نقول: وجب عليّ القضاء هنا بالسبب الذي أوجب الأداء وهو النذر، ألا يرى أنه يجب بالفواتِ مرة بأن مرض، أو أغمي عليه الشهرَ كلُّه، **والفواتُ لا يوجب الضمان**، كالعبد الجاني إذا مات، وكمالِ الزكاة إذا ملك وبالتفويت أحرى.

فظهر أنَّ القضاء يجب بما به وجب الأداءُ لا بالتفويت، وإنّما لم يجز في الرمضان الثاني لأنّ الاعتكاف الواجب بالنذرِ مطلقاً يقتضي صوماً وللاعتكاف أثر في وجوب الصوم لأنّه شرطُ الاعتكاف، والتزام المشروطِ التزام الشرط،

لمانع مرض إنّما وجب القضاء بصوم مقصود وهو النفل، لعود شرط الاعتكاف إلى الكمال وهو صوم النفل، لا لأنّ القضاء وجب بسبب آخر كما زعمتم، وتقريره:: أنّ الاعتكاف لا يصح إلّا بالصوم، فإذا نذر بالاعتكاف فقد نذر بالصوم، فكان ينبغي أن يجب الصوم المقصود ابتداء بمجرد نذر الاعتكاف، ولكن شرف الرمضان الحاضر عارضه لأنّ العبادة في رمضان وأفضل من العبادة في غيره، فانتقلنا من الصوم الأصليّ المقصود إلى صوم رمضان لهذا الشرف العارض، ولما فات شرفُ رمضان عاد الصوم إلى كماله وهو الصوم المقصود الأصلي أعني صوم النفل، فكأنّه صدر حكم من الله تعالى أنْ صوموا النفل، واعتكفوا فيه، والحياة إلى الرمضان الثاني موهوم؛ لأنّه وقت مديد يستوي فيه الحياة والممات. ثم إذا لم يصم صوماً مقصوداً وجاء الرمضان الثاني لم ينتقل حكم الله تعالى إلى هذا الرمضان الثاني، وإنّما قال: فصام ولم يعتكف؛ لأنه إذا لم يصم لمرض منع من الصوم، فحينئذ يجوز الاعتكاف في قضاء رمضان البتة.

كالتزام الصلاة التزام الوضوء، وإنما لم يجب الصوم قصداً في نذرِ اعتكاف رمضانَ، لأنّ الوقت وقت الصوم فرضاً فوجد شرطه فاستغنى عن رعاية شرطه قصداً، كما لو دخل وقت الصلاة وهو متوضّيء، وهذا لأنّ الشروط يراعى وجودها تبعاً لا وجودها قصداً فسقط الصوم المقصود بهذا العارض وهو شرف الوقت، وهذا الشرف قد فات بحيث لا يمكن اكتسابه إلاّ بالحياة إلى العام الثاني وهو وقت مديد يستوي فيه الحياة والممات، فلم تثبت القدرة عليه بالشك، وإذا فات ذلك الشرف بقي الاعتكاف واجباً عليه مطلقاً، وإذا بقي عليه مطلقاً يجب الصوم القصديُّ، إذ الموجب له موجود، وإنّما لم يظهر عمله لمانع فإذا زال المانع يعمل الموجب عمله فلم يجز في الرمضان الثاني، كما لو نذر أنْ يعتكف شهراً، وكان هذا أحوط الوجهين، أي: يحتمل أن لا يقضى كما قال أبو يوسف وزفر: إذا فات شرف الوقت وبقي اعتكافاً بغير صوم، وذا غير مشروع فيبطل نذره، ويحتمل أن يقضى، لأنّ بفوات التبع لا يبطل الأصل، فالقضاء أحوط الوجهين، لأن ما ثبت بشرف الوقت من الزيادة وهو فضل هذا الصوم على غيره، ففي الحديث: «من فاته صوم يوم من رمضان لم يقضه صيام الدهر كله» احتمل السقوط حتى لو لم يصم ولم يعتكف فقضى خارج رمضان مع الصوم يجوز إجماعاً، فالنقصان، والرخصة الواقعة بالشرف وهو عدم وجوب الصوم بالاعتكاف لأن يحتمل السقوط والعود إلى الكمال وهو وجوب الصوم القصدي أولى، لأنّ هذا نقصان يعودُ إلى الكمال، والأول كمالٌ يعود إلى النقصان، فإذا عاد إلى الكمال لم يتأدَ في الرمضان الثاني، والأداء في العبادات في الأمر المؤقت يكون في الوقت، وفي غير المؤقت في العمر، إذ جميع العمر فيه بمنزلة الوقت فيما هو مؤقت.

(والأداء ثلاثة أنواع: كامل، وقاصر، وأداء يشبه القضاء).

ثم شرع المصنف في بيان تقسيم الأداء والقضاء إلى أنواعهما فقال: (والأداء أنواع: كامل وقاصر، وما هو شبيه بالقضاء) وفي هذا التقسيم مسامحة؛

فالكامل: ما يؤديه الإنسان بوصفه كما شرع (كالصلاة بجماعة).

القاصر: ما يمكن النقصان في صفته كأداء (الصلاة منفرداً) فإنّه قاصر لنقصان في صفة الأداء فيما هو مأمور بالأداء بالجماعة، ولهذا لا يجب الجهر في المنفرد، ويجب على من يصلى بجماعة، واكتساب الواجب مستجلب للثواب، والمنفرد لا يتمكن منه لأنّه إن لم يجهر فظاهر، وإن جهر فكذلك لأنه لم يأت بالواجب فلم يحرز ثوابه، وأداء المسبوقِ قاصر لأنه منفرد يقرأ ويسجد للسهو.

ومن اقتدى بالإمام من أول الصلاة وأداها معه فهو مؤدٍّ أداء محضاً، ومن اقتدى بالإمام في أول الصلاة ثم نام خلفه حتى فرغ الإمام، أو سبقه الحدث، فذهب وتوضأ ثم جاء بعد فراغ الإمام فهو مؤدٍّ أداء **يشبه القضاء**، لأنّه بآعتبارِ الوقت مؤدٍ، وبآعتبارِ أنه يتدارك ما فاته مع الإمام قاضٍ، ولهذا لا يقرأ، أو لا يسجد للسهو،ولا يتغير فرضه بنية الإقامة في هذه الحالة إلا أن يتكلم أو لم يفرغ الامام بعد، فحينئذ يصلى أربعاً.

وأصله: أنّ المثل بطريق القضاء إنّما يجب بما وجب الأداء، فما لم يتغير

لأنّ الأقسام لا تقابل فيما بينها، وينبغي أن يقول: **والأداء أنواع**: أداء محضٌ وهو نوعان: **كامل**، وقاصر، وأداء هو شبيه بالقضاء ويعنى بالأداء المحض: ما لا يكون فيه شبه بالقضاء بوجه من الوجوه، لا من حيث تُغير الوقت ولا من حيث التزامه، ويعني بالشبيه بالقضاء: ما فيه شبه به من حيث آلتزامه. ويعني **بالكامل**: ما يؤدى على الوجه الذي شرع عليه، وبالقاصر: ما هو خلافه. (كالصلاة بجماعة) مثال للأداء **الكامل** فإنّه أداء على حسب ما شرع فإنّ الصلاة ما شرعت إلّا بجماعة؛ لأنّ جبريل عليه السلام علم الرسول عليه السلام بالجماعة في يومين، (والصلاة منفرداً) مثالٌ للأداء القاصر؛ فإنّه أداء خلاف ما شرع عليه، ولهذا يسقط وجوب الجهر في الجهرية عن المنفرد، (وفعل اللّاحق بعد فراغ الإمام حتى لا يتغير فرضه بنية الإقامة)، مثال للأداء الشبيه بالقضاء،

الأصل لا يتغير المثل، وقبل فراغ الإمام نية الإقامة تُغير الفرض في حق الأصل، وهو الإمام، فتغير في حق من يقضي ذلك، وبعد الفراغ نية الإقامة لا يغير الفرض في حق الأصل، فكذا في حق من يقضي ذلك إلاّ أن يتكلم، فحينئذ يبطل معنى القضاء ويعود الأمر إلى الأداء فيغير بالمغير لقيام الوقت، ولو كان هذا الرجل مسبوقاً صلى أربعاً سواء فرغ الإمام أَوْ لا، تكلم بكلمة أَو لا لأنّه مؤدٍ أداء قاصراً فنيةُ الإقامة قد اعترضت على الأداء فتغيره، وسمى قاضياً في قوله عليه السلام: «وما فاتكم فاقضوا» مجازاً، لما في فعله من إسقاط الواجب.

(و) هذه الأقسام تدخل في حقوق العباد أيضاً، فـ (ردّ عين المغصوب)، والمبيع على الوجه الذي ورد عليه الغصب والبيع، أداء كامل.

فإنّ اللاحق هو الذي آلتزم الأداء مع الإمام من أول التحريمة، ثم سبقه الحدث فتوضأ وأتم بقية الصلاة بعد فراغ الإمام، فإنّ هذا الإتمام أداء من حيث بقاء الوقت، وشبيه بالقضاء من حيث إنّه لم يؤد كما آلتزم ولمّا كان معنى الأداء من حيث الأصل، ومعنى القضاء من حيث التبع، جعل أداء شبيهاً بالقضاء، ولم يجعل قضاء شبيهاً بالأداء، وثمرة كونه أداء ظاهرة، ولهذا لم يتعرض لها، وثمرة كونه شبيهاً بالقضاء هي: أنّه لا يتغير فرضه حينئذ بنية الإقامة بأنْ كان هذا اللاّحق مسافراً آقتدى بمسافر، ثم أحدث فذهب إلى مصره للتوضىء، أو نوى الإقامة في موضعها، ثم جاء حتى فرغ الإمام، ولم يتكلم وشرع في إتمام الصلاة، فلا يتم أربعاً، بل يصلي ركعتين كما إذا كان قضاء محضاً لا يتغير فرضه بنية الإقامة، فكذا هذا، فإنْ لم يقتد بمسافر، بل بمقيم، أو لم يفرغ الإمام بعد، أو تكلم ثم آستأنف، أو كان مثل هذا في المسبوق دون اللاّحق يصير فرضهم أربعا بنية الإقامة، ثم إنّ هذه الأقسام الثلاثة كما تجري في حقوق الله تعالى تجري في حقوق العباد أيضاً، فقال: (ومنها: رد عين المغصوب) أي: ومن أنواع الأداء رد عين الشيء الذي غصبه على الوصف الذي غصبه إلى المالك بدون أن

ومثله تسليم المسلم فيه وبدل الصرف، إذْ الاستبدال فيهما حرام شرعاً، فجعل كأن المقبوض عين ما تناوله العقد حكماً وإن كان غيره حقيقة إذْ العقد تناول الدين والمقبوض عين.

(و) القاصر (رد المغصوب مشغولاً بجناية) كانت عند الغاصب، لأنه أداء لا على الوصف الذي وجب عليه أداؤه فلوجود أصل الأداء إذا هلك في يد المالك قبل الدفع إلى وليّ الجناية بريء الغاصب، ولقصور في الصفة إذا دفع إلى وليّ الجناية رجع المالك على الغاصب بقيمته كأن الرد لم يوجد، وتسليم المبيع مشغولاً بالجناية أو الدين بأن يستهلك مال إنسان أو المرض لأنه سلمه على غير الوصف الذي هو مقتضَى العقد حتى إذا هلك في ذلك الوجه بأن قتل بسبب تلك الجناية، أو بيع في الدين، بطل التسليم عند أبي حنيفة رحمه الله، فيرجع بجميع الثمن لأن الأداء كان قاصراً فإذا هلك بسبب مضاف إلى ما به صار الأداء قاصراً جعل كأن الأداء لم يوجد، وعندهما هذا تسليم كامل لأن العيب لا يمنع تمام التسليم وهو عيب عندهما فيرجع بالنقصان وأداء الزيوف في الدين لأنه دون حقه في الصفة، ولهذا قال أبو حنيفة ومحمد رحمهما الله عنها: إنّها إذا هلكت عند القابض ثم علم لم يرجع بشيء، لأنّه أداء بأصله، لأنّه من جنس حقه، وبطل حقه في الجودة لأنه لا مثل لها صورة ولا معنى.

يكون المغصوب مشتغلاً بالجناية أو بالدين، وبدون أن يكون ناقصاً بنقصان حسي، فهذا نظير الأداء الكامل لأنّه أداء على الوصف الذي غصبه من غير فتور، ومثله: تسليم عين المبيع إلى المشتري، وتسليم بدل الصرف، والمسلم فيه إليه على الوصف الذي وقع عليه العقد، (ورده مشغولاً بالجناية) نظير للأداء القاصر أي: ردّ الشيء المغصوب حال كونه مشغولاً بالجناية، أو بالدين، بأن غصب عبداً فارغاً ثم لحقه الدين أو الجناية في يد الغاصب، ومثله: تسليم المبيع حال كونه مشغولاً بالجناية، أو بالدين، أو بالمرض، ففي هذا كله: إنْ هلك المغصوب والمبيع في يد المالك والمشتري

وقال أبو يوسف: أستحسن أن يرد مثل المقبوض ويطالبه بالجياد إحياء لحقه في وصف الجودة.

قلنا: فيه ابطال الأصل المتبوع للوصف التابع، وتضمين الإنسان لنفسه، إذ المقبوض ملك القابض، وهو عكس المعقول، ونقض الأصول.

(وإذا أمهر عبدَ الغير، ثم سلمه بعد الشراء فإنه أداء، حتى تجبر على القبول)، ويلزمه تسليمه إليها لأنّه عين حقها، وقد قدر على الأصل قبل حصول المقصود بالخلف وهو القيمة، فيبطل حكمه، (شبيه بالقضاء)، لأنه مملوكه قبل التسليم، (حتى ينفذ إعتاقه فيه دون إعتاقها)، ولو كان أباها لم يعتق عليها، لأنّه

بآفة سماوية برئت ذمة الغاصب والبائع؛ لكونه أداء، ولو دفعه المالك إلى ولي الجناية، أو بيع في الدين، رجع المالك على الغاصب بالقيمة، والمشتري على البائع بالثمن (وإمهار عبد غيره، وتسليمه بعد الشراء) نظير للأداء الشبيه أي: أمهر رجل عبد الغير في نكاح آمرأته، ثم سلمه إليها بعد الشراء، فهو أداء من حيث إنّه سلم عين العبد الذي وقع عليه العقد، وشبيه بالقضاء من حيث إنّ تبدل الملك يوجب تبدل العين حكماً، فإذا كان العبد مملوكاً للمالك كان شخصاً آخر، ثم إذا آشتراه الزوج كان شخصاً آخر، وإذا سلمه إليها كان شخصاً آخر، والحجة في هذه الباب: أن رسول الله ﷺ دخل على بريرة يوماً فقدّمت إليه تمراً وكان القِدْرُ يغلي من اللحم فقال عليه السلام: «ألا تجعلين لنا نصيباً من اللحم» فقالت: يا رسول الله: إنه لحم تصدق به عليّ، فقال عليه السلام: «لك صدقة ولنا هدية» يعني إذا أخذته من المالك كان صدقة عليك، وإذا أعطيته إيّانا تصير هدينة لنا، فعلم أنّ تبدل الملك يوجب تبدلاً في العين، وعلى هذا يخرج كثير من المسائل، (حتى تجبر على القبول) تفريع على كونه أداء أي: تجبر المرأة على قبول ذلك العبد الممهور بعد التسليم، وهو من علامة كونه أداء، وهذا بخلاف ما إذا باع عبداً وآستحق العبد، ثم آشتراه البائع من

في مغنى المثل، إذ تبدل الملك يوجب تبدلاً في العين كما في قصة بريرة، ولو قضى لها بالقيمة ثم ملكه الزوج لا يعود حقها إليه لتقرر حكم الخلف.

ويتصل بالأداء إطعام الغاصب المالك الطعام المغصوب من غير أن يعلمه، فإنه أداء للعين المستحق بالغصب، وتأكد ذلك بالإتلاف فلا يبقى للمالك بعده عليه شيء، والشافعي أباه لان الأداء المستحق مأمورٌ به شرعاً، والموجود منه غرور، إذ المرء يرغب في أكل مال الغير ما لا يرغب في أكل مال نفسه، ولو علم أنه ملكه لما أكل فلا يجعل ذلك أداء للمأمور به نفياً للغرور، ولكن يجعل ذلك استعمالاً منه للمالك في التناول، وكأنه تناول بنفسه فيتأكد عليه الضمان، وقلنا هذا أداء حقيقة لوصول عين ماله إلى يده ولو كان قاصراً لتم بالهلاك فكيف لا يتم وهو كامل في الاصل، والغرور إنما وقع لجهل المغصوب منه لا لنقصانٍ في تمكينه فلا يخرج به من أن يكون فعله أداء لما هو المستحق، كما لو اشترى عبداً، ثم قال البائع للمشتري: أعتق عبدي هذا وأشار إلى المبيع فأعتقه المشتري ولا يعلم به، فإنّه جعل قابضاً وإن كان هو مغروراً ربما أخبره البائع به ولكن قبضه بالإعتاق، وجهل المشتري غير مؤثر في ذلك فبقي إعتاقه قبضاً تاماً فكذا هنا، إذْ الواجب في وضع الطعام بين يديه وتمكينه منه والغرور بناء على جهله فيكون الغرور في غير الأداء فلا خلل في المأمور به، وكفى بالجهل عاراً فكيف يصلح عذراً في تبديل إقامة الفرض وهو رد العين إلى الملك وهذا لأنه متى أدى فقد أقام الفرض، فلو اعتبرنا جهله يكون تبديلاً لإقامة الفرض اللازم.

المستحق، حيث لا يجبر على تسليمه إلى المشتري لأنّه بالاستحقاق ظهر أنّ البيع كان موقوفاً على إجازة المالك، فإذا لم يجزه بطل وانفسح، بخلاف النكاح فإنّه لا ينفسخ باستحقاق المهر ولا بانعدامه، (وينفذ إعتاقه فيه دون إعتاقها) تفريع على كونه شبيهاً بالقضاء يعني: ينفذ إعتاق الزوج إياه قبل تسليمه إلى المرأة؛ لأنّ المرأة لا تملكه إلّا إذا أسلم إليها، فقبل التسليم هو ملك الزوج، كما أنّ قبل

(والقضاء) ثلاثة (أنواع أيضاً: بمثل معقول، وبمثل غير معقول، وما هو في معنى الأداء).

فالأول: (كقضاء الصوم للصوم، والصلاة للصلاة).

الثاني: كالفدية للصوم) في حق الشيخ الفاني، وإحجاج الغير بالمال، لأنا لا نعقل المماثلة بين الصوم والفدية، لأنّ الأول وصف: وهو وسيلة إلى الجوع، والثاني عين: وهي وسيلة إلى الشبع، وكذا لا مماثلة بين أفعال الحج وهي: أعراض، وبين نفقة الإحجاج وهي: مال عين.

لكن النص جاء بجواز الفدية عن الصوم قال الله تعالى: ﴿وعلى الذين يطيقونه فدية﴾ قال ابن عباس: أي: يطوقونه ولا يطيقونه، فإنّ الصوم واجب

الشراء كان ملكاً للغير، ولما كانت ذات العبد موجودة في كلا الحالين ووصف المملوكية متغير فيهما، جعل أداء شبيهاً بالقضاء، ولم يجعل قضاء شبيهاً بالأداء، رعاية لجانب الذات والأصل.

ولما فرغ عن بيان أنواع الأداء شرع في تقسيم القضاء فقال: (والقضاء أنواع أيضاً: بمثل معقول، وبمثل غير معقول، وما هو في معنى الأداء) وفي هذا التقسيم أيضاً مساحة، وكأنه قيل والقضاء أنواع.

قضاء محض وهو: إما بمثل معقول، أو بمثل غير معقول.

وقضاء في معنى الأداء، ويعني بالقضاء المحض: ما لا يكون فيه معنى الأداء أصلاً لا حقيقة، ولا حكماً. وبما هو في معنى الأداء: أنْ يكون بخلافه، والمراد بالمثل المعقول: أنْ تدرك مماثلته بالعقل مع قطع النظر عن الشرع. وبغير المعقول: أن لا تدرك المماثلة إلاّ شرعاً، ويكون العقل قاصراً عن درك كيفيته، لا أنّ العقل يناقضه، وهذا القضاء لا بد فيه من سبب جديد بالاتفاق، وإنّما الخلاف في القضاء بمثل معقول، (كالصوم للصوم) هذا نظير للقضاء بمثل معقول أي: كقضاء الصوم للصوم فإنّه أمر معقول؛ لأنّ الواجب لا يسقط عن الذمة

باول الآية، وهو قوله تعالى: ﴿فمن شهد منكم الشهر فليصمه﴾، ولا يجوز أن يجب على غير المطيق، لأنه تكليف العاجز، فتعين وجوبه على المطيق، ووجوبها على غير المطيق تكليف العاجز، ومثله جائز في موضع لا يشكل، كقوله تعالى: ﴿يبين الله لكم أن تضلوا﴾، إذ البيان للهداية لا للإضلال، وثبت في الحج أيضاً بحديث الخثعمية حيث قالت: «يا رسول الله إنّ أبي أدركه الحجّ وهو شيخٌ لا يستمسك على الراحلة أفيجزيني أن أحج عنه؟ فقال عليه السلام: «أرأيتِ لو كان على أبيك دين فقضيتيه أما كان يقبل منك قالت: نعم قال: فدين الله أحق»، ولهذا قلنا: أنّ ما لا يعقل مثله يسقط كالنقصان بترك الاعتدال في الصلاة، لأنه ليس لذلك الوصف منفرداً عن الأصل مثل صورة ولا معنى، ولهذا قال أبو حنيفة وأبو يوسف رحمهما الله فيمن زكى خمسة زيوفاً عن خمسة جياد: يجوز ولا يضمن شيئاً، لأنّ الجودة لا يستقيم أداؤها بمثلها صورة، لأنّها عرض فيستحيل قيامها بذاتها ولا بمثلها قيمة لكونها غير متقوّمة عند المقابلة بجنسها، وأوجب محمد قيمة الجودة آحتياطاً، لأنّ الجودة متقوّمة من وجه كما في المريض، وغير متقومة من وجه كما قالا، فيحتاط في حق الله تعالى، إذ الربا لا يجري بين العبد وسيده. وقالا: إن الله تعالى عاملنا معاملة المكاتبين بدليل الاستقراض في قوله تعالى: ﴿من ذا الذي يقرض الله قرضاً حسناً﴾ ولهذا قلنا: إنّ رمي الجمار لا يقضى، والوقوف بعرفة، والأضحية، كذلك لأنه لا مثل لها في غير تلك الأيام، ووجوب الدم بترك الرمي، وسجود السهو بترك التعديل، لا باعتبار أنهما يماثلان الفائت ويقومان مقامه، بل يجبر النقصان بالنص.

إلّا بالأداء، أو بإسقاط صاحب الحق، وما لم يوجد أحدهما يبقى في ذمته؛ (والفدية له) هذا نظير للقضاء بمثل غير معقول، فإنّ الفدية بمقابلة الصوم لا يدركه عقل؛ إذ لا مماثلة بينهما صورة وهو ظاهر، ولا معنى؛ لأنّ الصوم تجويع النفس، والفدية إشباع، وهذه الفدية لكل يوم هو نصف صاع من بر، أو دقيقه، أو سويقه، أو زبيب، أو صاع من تمر، أو شعير للشيخ الفاني الذي

(و) **الثالث**: (كقضاء تكبيرات العيد في الركوع)، وهذا لأنّ التكبير قد فات عن موضعه، لأنّ موضعه القيام وقد فات، ومثل الفائت غير مشروع له قربة في حالة الركوع ليصرفه إلى ما عليه بطريق القضاء، فينبغي أن يسقط كما قال أبو يوسف، إلا أنّهما قالا: الركوع يشبه القيام **حقيقة**: لاستواء النصف الأسفل من الراكع كما للقائم وبه يفارق القائم القاعد، **وحكماً**: لأنّ مدرك الإمام في الركوع مدرك لتلك الركعة، فباعتبار هذا الشبه لا يتحقق الفوات فيؤتى بها باعتبار أنّها أداء، ألا ترى أن تكبير الركوع محسوب من تكبيرات العيد وهو مؤدّى في حال الانتقال لا في محض القيام، فإذا كانت هذه الحالةُ محلاً لبعض تكبيرات العيد فنجعلها محلاً لجميع التكبيرات عند الحاجة احتياطاً اعتباراً لِشبهة الأداء.

فالاحتياط في العبادات أن تجب بالشبهة ولا تسقط بها وكذا السورة إذا فاتت عن الأولين وجبت في الأخريين لأنّ محل القراءة القيام الذي هو ركن الصلاة، إلاّ أنه تعين القراءة في الأولين لقوله عليه السلام: «القراءة في الأولين

يعجز عن الصوم؛ لأجل قوله تعالى: ﴿وعلى الذين يطيقونه فدية طعام مسكين﴾ على أن تكون كلمة: لا مقدرة، أي لا يطيقونه، أو تكون الهمزة فيه للسلب، أي: يسلبون الطاقة، ليدل على الشيخ الفاني، وأما إذا حملت على ظاهرها فهي منسوخة على ما قيل إنّ في بدء الإسلام كان المطيق مخيراً بين أن يصوم وبين أن يفدى، ثم نسخ بدرجات على ما حررته في التفسير الأحمدي، (وقضاء تكبيرات العيد في الركوع) هذا نظير للقضاء الذي هو شبيه بالأداء، يعني أنّ مَنْ أدرك الإمام في صلاة العيد في الركوع وفاتت عنه التكبيرات الواجبة فإنّه يكبر في الركوع عندنا من غير رفع يد؛ لأنّ الركوع فرض والتكبيرات واجبة، فيراعى حالهما على حسب ما يمكن، وأما رفع اليد في التكبيرات ووضعها على الركبتين في الركوع فكلاهما سنة، فلا يترك أحدهما بالآخر، وهذا قضاء من حيث الذات؛ لأنّ محلها القيام قبل الركوع وقد فات، لكنّه شبيه بالأداء؛ لأنّ

قراءة في الأخريين» أي: تنوب عنهما، كما يقال: لسان الوزير لسانُ الأمير، وخبرِ الواحد لا يوجب العلم فيبقى للأخريين شبهة المحلية من هذا الوجه فوجب أداؤها اعتباراً لهذه الشبهة، لا أنّه قضاء من كل وجه، إذ ليس له في الأخريين قراءة السورة، حتى لو كان المتروك فاتحة سقطت، لأنه محل الفاتحة أداء، فلو قرأها قضاء لكان مغيراً ما هو مشروع في صلاته، ولا تقضى ثانية لأنه يؤدي إلى تكرار الفاتحة في ركعة واحدة وهو غير مشروع.

(ووجوب الفدية في الصلاة للاحتياط كالتصدق بالقيمة عند فوات أيام التضحية).

هذا جواب إشكال وهو: أنّ الفدية إذا ثبتت بنص غير معقول فلم أوجبتم الفدية في الصلاة بلا نص قياساً على الصوم وشرط صحته أن يكون الحكم في الأصل على وفق القياس؟

الركوع يشبه القيام لقيام النصف الأسفل على حاله؛ ولأنّ من أدرك الإمام في الركوع فقد أدرك الركعة مع جميع أجزائها من القيام والقراءة تقديراً فالاحتياط أن يؤتى بها فيه، وعند أبي يوسف رحمه الله لا تقضى هذه التكبيرات في الركوع؛ لأنّه قد فات محلها، كما لا تقضى القراءة والقنوت فيه. (ووجوب الفدية في الصلاة للاحتياط) جواب سؤال مقدر تقريره: أنّ الفدية في الصوم للشيخ الفاني لّما كانت ثابتة بنص غير معقول ينبغي أن تقتصروا عليه، ولم تقيسوا عليه من مات وعليه صلاة مع أنكم قلتم: إنّه إذا مات وعليه صلاة وأوصى بالفدية يجب على الوارث أن يفدي بعوض كل صلاة ما يفدي لكل صوم على الأصح.
فأجاب: بأن وجوب الفدية يجب على الوارث أن يفدي بعوض كل صلاة ما يفدي لكل صوم على الأصح. فأجاب: بأن وجوب الفدية في قضاء الصلاة للاحتياط لا للقياس، وذلك لأنّ نص الصوم يحتمل أنْ يكون مخصوصاً بالصوم، ويحتمل أن يكون معلولاً لعلة عامة توجد في الصلاة، أعني العجز، والصلاة نظير الصوم، بل أهم منه في الشأن والرفعة، فأمرنا بالفدية عن جانب

فأجيب بأن ثبوت الفدية عن الصوم يحتمل أن يكون معلولاً بعلة العجز، فإنّ الصوم عبادة بدنية مقصودة وهو من الخمس التي بني الإسلام عليها فإذا عجز عن أدائه جعل الشرع الفدية خلفاً عنه نظراً له ليتلافى ما فات عنه، والصلاة نظير الصوم بل أهمّ منه لأنّها حسنة لمعنى في نفسها فإنّها تتأدى بأفعال وأقوال وضعت للتعظيم، والصوم صار عبادة بواسطة قهر النفس الأمّارة بالسوء كي يصير صالحاً لخدمته فيكون وسيلة إلى الصلاة، ويحتمل أن لا يكون معلولاً وما لا ندركه لا يلزمنا العمل به، فلما آحتمل الوجهين أمرناه بالفدية آحتياطاً فلأن يؤدي ما ليس عليه أولى من أن يترك ما عليه، ثم لا نقول في الفدية عن الصلاة: أنها جائزة قطعاً كما في الصوم، بل قال محمد في «الزيادات»: يجزيه إن شاء الله تعالى، وكذا قال في أداء الوارث عن المورث بغير أمره في الصوم: يجزيه إن شاء الله تعالى، وهذا كالتصدّق بالقيمة أو بالعين عند فوات أيام التضحية، فإن التضحية ثبتت بالنص على خلاف القياس إذ لا يعقل وجه القربة في الإراقة فكان ينبغي أن يسقط بعد فوات وقتها لا إلى خلف، ولكنا نقول: جاز أن يكون التصدّق بها أو بقيمتها أصلاً لأن شكر كل نعمة إنما يجب بجنسه كشرك نعمة اللسان باللسان، وشكر سلامة الأعضاء بالخدمة، وشكر المال بدفع بعضه إلى الفقراء، وهذه عبادة مالية حتى يشترط لها الغنى، كما في الزكاة وصدقة الفطر

الصلاة، فإنْ كفت عنها عند الله تعالى فبها، وإلاّ فله ثواب الصدقة، ولهذا قال محمد في الزيادات: تجزئه إن شاء الله تعالى، والمسائل القياسية لا تعلق بالمشيئة قط، كما إذا تطوّع به الوارث في قضاء الصوم من غير إيصاء نرجو القبول منه إن شاء الله، فكذا هذا، (كالتصدق بالقيمة عند فوات أيام التضحية) أي كوجوب التصدق بقيمة الشاة، إنْ نذرها الفقير أو آشتراها وآستهلكها، أو بعين الشاة، إن بقيت حية عند فوات أيام التضحية أيضاً للاحتياط، كالفدية للصلاة، فهو تشبيه بالمسئلة المتقدمة وجواب عن سؤال مقدر تقريره: إنّ ما لا يعقل شرعاً لا يكون له قضاء وخلف عند الفوات، والتضحية أي إراقة الدم في أيام النحر غير

فينبغي أن يكـون كذلـك، إلا أن الشرع نقـل من الأصل إلى التضحيـة في أيام النحر وهو نقصـان في الماليـة بإراقـة الدم عنـد محمد، وتفـويت للماليـة عند أبي يـوسف، حتى إذا ضحّى الموهـوب له لا يـرجع الـواهب عند أبي يـوسف وعند محمـد يرجـع تطييبـاً للحم، حتى لا يتسخ في ضمن إقـامة القـربة وتحقيقـاً لمعنى الضيافة، فالناس أضيـاف الله تعالى بلحـوم الأضاحى في هـذه الأيام ولهـذا كره الصوم فيها لما فيه من الأعـراض عن الضيافـة وكره الأكـل قبلَ الصـلاة كراهيـة للأضياف أن يتناولوا من غير طعام الضيافة، واللائق بالكـريم أن يكون ضيـافته بأطيب الطيب وأزكاه، فنقل معنى القربة من التصدق إلى الإراقة ليبقى اللحم طاهراً، لكن مع هذا يحتمل أن تكون التضحية أصلاً ابتلاء من الله تعالى، ولله تعالى أن يبتلي عباده بما شاء فلم نعتبر هذا الموهوم وهو كون التصدق أصلاً في أيام النحر، في مقابلة المنصوص المتيقن وهو التضحية، فإذا فات المتيقن بفوات وقته عملنا بالموهوم مع الاحتمال آحتياطاً في باب العبادات وألزمناه التصدق آعتباراً لهذا الاحتمال لا ليقوم ذلك مقام الإراقة.

والدليل على أنه كان بهذا الـطريق وليس بمثل الأضحيـة هو: أنـه إذا جاء العـام القابـل لم يعد الحكم إلى التضحيـة وهـو قـادر عـلى تسليم المثـل، لكـون التضحية مشروعة حقاً له، فلو كانت القيمـة خلفاً لعـاد الحكم إلى الأصل عنـد القدرة عليه، كما إذا قدر على الصوم يبطل حكم الفدية، لكنه لما ثبت أصلاً من

معقولة؛ لأنّه إتلاف الحيوان فينبغي أن لا يجوز قضاؤها بالتصدق بعين الشاة، أو بالقيمة بعد فوات أيامها، فـأجاب بـأنّ وجوب التصـدق بالقيمـة أو بالشـاة بعد فوات الأيام للاحتياط لا للقضاء، وذلك لأنّ التضحية في أيامها تحتمل أنْ تكون أصلاً بنفسها، وتحتمل أنْ تكون خلفاً بأن يكون التصدق بعين الشاة أو بقيمتهـا أصلاً وإنّما آنتقل إلى التضْحية بعارض الضيافة؛ لأنّ الناس أضياف الله تعالى في هذه الأيام، والضيافة إنّما تكون بأطيب الطعام وهو عند الله اللحم المذكىّ المراق منه الدم، ليكـون أوّل تناول النـاس من طعام الضيـافة المكـرمة، فـما دام كانت الأيام موجودة. قلنا إن التضحيـة أصل بـرأسها وعملنـا بالمنصـوص، وإذا فاتت

الوجه الذي ذكرنا ووقع الحكم به لم يبطل بالشك قوله: (ومنها ضمان المغصوب بالمثل وهو السابق، أو بالقيمة وضمان النفس والأطراف بالمال، وأداء القيمة فيما إذا تزوّج على عبد بغير عينه)، هذا بيان أنواع القضاء في حقوق العباد.

الأيام صرنا إلى الأصل. وقلنا: إنّ التصدق بعين الشاة أو بالقيمة هو الأصل فحكمنا به، ثم إذا جاء العام الثاني لم ننتقل من هذا الحكم، ولم نقل بقضائها على ما كان في العام الأول.

ثم لما فرغ المصنف رحمه الله من بيان أنواع القضاء في حقوق الله تعالى شرع في بيان أنواعه في حقوق العباد فقال: (ومنها: ضمان المغصوب بالمثل، وهو السابق، أو بالقيمة) أي: من أنواع القضاء ضمان الشيء المغصوب بالمثل فيما إذا غصب مثلياً، واستهلكه، ووجد المثل فيما بين الناس، أو بالقيمة فيما لم يكن له مثل، أو كان له مثل، ولكن آنصرم عن أيدي الناس، فهذا نظير القضاء بمثل معقول؛ لأنّ المثل والقيمة كلاهما مثل معقول. أما الأوّل فظاهر إذ هو مثل صورة ومعنى. وأما الثاني: فهو أيضاً مثل معنى. وإن لم يكن صورة، ولكنّ الأول كامل، والثاني قاصر؛ ولهذا قال: وهو السابق أي المثل الصوري سابق على المثل المعنوي، فأدام وجد المثل الصوري لم ينتقل إلى المثل المعنوي، ففيه تنبيه على أنّ القضاء بمثل معقول نوعان: كامل وقاصر، لا يقال: مثل هذا متحقق في حقوق الله تعالى أيضاً فإنّ قضاء الصلاة بالجماعة كامل، وقضاءها منفرداً قاصر، فلم لم يتعرض له. لأنّا نقول عندهم قضاء الصلاة منفرداً كامل، وبالجماعة أكمل، ولا يقيسون حال القضاء على حال الأداء. (وضمان النفس والأطراف بالمال) هذا نظير للقضاء بمثل غير معقول، فإنّ ضمان النفس المقتولة خطأ بكل الدية، والأطراف المقطوعة خطأ بكل الدية أو بعضها غير مدرك بالعقل، إذ لا مماثلة بين الآدمي المالك المتبذل، وبين المال المملوك المتبذل، وإنّما شرعها الله تعالى لئلا تهدر النفس المحترمة مجاناً، إذِ القصاص إنما شرع إذا كان عمد التحصل المساواة. (وأداء القيمة فيما إذا تزوج على عبد بغير عينه) هذا

أما **القضاء بمثل معقول** فنوعان: **كامل**: وهو المثل صورة ومعنى وهو أصل في ضمان العدوان، والقروض، تحقيقاً للجبر حتى كان بمنزلة الأصل من كل وجه إذْ حق المالك في الصورة والمعنى، والمقصود جبر حقه فيراعى فيهما ما أمكن وكان سابقاً على المثل معنى لا صورة، وإنّما أورد القِرض في القضاء وأداء الدين في الأداء لأنّ رد عين ما قبض ممكن هنا فكان رد مثله قضاءً، وإن جعل إعادة حكماً وهذا لا يتصور في الدين.

وقاصر: وهو القيمة فيما لا مثل له إذا آنقطع مثله، وفيما لا مثل له لسقوط آعتبار المثل صورة للعجز عن القضاء به فيعتبر المثل معنى.

وأما القضاء بمثل غير معقول: أي غير مدرك بالعقل إذِ العقل يقصر عن دركه لا أن يكون مخالفاً للعقل، فالعقل حجة كالنقل، ولا تتناقض حجج الحكيم، فمثل: ضمان النفس، والاطراف بالمال في حالة لاخطأ فإنّه ثابت بالنص من غير أن يعقل فيه المعنى، لأن الآدميّ مالك مبتذل لما سواه والمال مملوك مبتذل فلا يتماثلان إذِ المالكية سمة القدرة، والمملوكية سمة العجز، ولأنّ الآدمي مفضل على كثير ممن خلق بدون صفة الإسلام ومعه على جميع البرية فقد سئل النبي عليه السلام أنّ البشر أفضلُ، أم الملائكة؟ فقال: البشر، وقرأ قوله تعالى: ﴿إنّ الذين آمنوا وعملوا الصالحات أولئك هم خير البرية﴾ فأنى يكون المال المفضول مماثلاً للآدمي الفاضل، وإنما وجب المال بالنص بخلاف القياس

نظير للقضاء الذي في معنى الأداء، ولهذا عبر عنه بلفظ الأداء أي إذا تزوج الرجل آمرأة على عبد بغير عينه، فحينئذ إن آشترى عبداً وسطاً وسلمه إليها فلا خفاء أنّه أداء، وإن أدّى إليها قيمة عبد وسط فهذا قضاء، لكنه في معنى الأداء، لأن العبد معلوم الذات مجهول الصفة، فلا بدّ في قطع المنازعة بينهما من أن يسلمها عبداً وسطاً، والوسط لا يتحقق إلّا بالتقويم؛ ليكون قليل القيمة أدنى، وكثير القيمة أعلى، وأوسطها بين وبين، فكان المرجع إلى التقويم، فلهذا كانت القيمة في معنى الأداء، (حتى تجبر على القبول كما لو أتاها بالمسمى) تفريع على

صيانة للدم عن الهدر، ولهذا لم يشرع المال عند احتمال القود لأنّه مثل الأول صورة ومعنى، فلا يزاحمه ما لا يماثله بوجه، والمطلوب الإحياء والإحياء في القصاص لا في المال.

(**وأما القضاء الذي في معنى الاداء**: فتسليم القيمة فيما اذا تزوج امرأة على عبد بغير عينه حتى تجبر على القبول كما لو أتاها بالمسمى)، وهذا لأنّ المسمى معلوم الجنس مجهول الوصف، والعلم يثبت القدرة على التسليم، والجهل يثبت العجز عنه، فباعتبار كونه معلوم الجنس إذا أتاها بالمسمى أجبرت على القبول لأنّه أداء، وباعتبار كونه مجهول الوصف يتعذر عليها المطالبة بعين المسمى فتكون القيمة قضاء، ولما كان المسمى لا يمكن أداؤه إلّا بتعيينه ولا تعيين إلّا بالتقويم ثم صارت القيمة أصلاً من هذا الوجه فصارت مزاحمة للمسمى

كونها في معنى الأداء أي: تجبر المرأة على قبول القيمة، كما لو أتاها بالعبد المسمى تجبر على قبول العبد فكذا تجبر على قبول القيمة.

ثم ذكر المصنف رحمه الله تفريعين لأبي حنيفة على قوله: وهو السابق فقال: (وعلى هذا قال أبو حنيفة رحمه الله في القطع ثم القتل عمداً: للولي فعلهما) أي لأجل أنّ المثل الكامل سابق على المثل القاصر قال أبو حنيفة رحمه الله في صورة قطع رجل يد رجل عمداً ثم قتله قبل أن يبرأ: ينبغي للولي أن يفعل مثل ما فعل القاتل، فيقطعه أوّلاً، ثم يقتله؛ ليكون جزاء الفعل بالفعل، إذ الفعل متعدد من القاتل فينبغي أنْ يكون كذلك من الوليّ رعاية للمثل الكامل، ولو اقتصر على القتل جاز له أيضاً؛ لأنّه عفا عن بعض موجبه فصار كما إذا عفا عن كله. وعندهما: لا يقتص الوليّ إلا بالقتل؛ لأنّ موجب القطع دخل في موجب القتل إذا أفضى إليه ولم يبرأ بينهما. وهذه المسئلة على ثمانية أوجه، والمذكور في المتن واحد منها، وذلك لأنّه لا يخلو إما أنْ يكون القطع والقتل عمدين، أو خطأين أو الأوّل عمداً، والثاني خطأ، أو بالعكس، فهي أربعة، وعلى كل تقدير منها: إما أنْ يتخلل بينهما برءٌ، أوْ لا، فإنْ كان الثاني بعد البرء فهما جنايتان

فتجبر على القبول بخلاف العبد المعين لأنـه معلوم بدون التقـويم فكانت قيمتـه قضاء محضاً فـلا تجبر عـلى القبول إذا أتـاها بـه إلا عند تحقق العجـز عن تسليم المسمى، (وعن هذا قال أبو حنيفة رحمه الله في القطع ثم القتل عمداً قبـل البرء للولي فعلهما)، أي باعتبـار أنّ المثل الكـامل سـابق على القـاصر، لأنّ القطع ثم القتل مثل الأوّل صـورة ومعنى، والقتل بـدون القطع مثـل معنى، (وقالا: يقتله ولا يقطعه) لأن القتل بعد القطع قبل البـرء لتحقيق موجب القـطع فكان القتـل من الولي مثلاً كاملاً، لأن مآل أمر الجناية إلى القتل، وقال أبو حنيفة رحمـه الله: هذا اعتبار لمعنى فأما من حيثُ الصورةُ فالمماثلة تحصل بالقطع ثم القتل، والقتل بعد القطع قـد يكون محققـاً لموجبـه لجواز أن يسـري إلى القتل ويكـون مقصود القتـل، وهذا يـوجب أن يقتل ولا يقـطع وقد يكـون ما حيـا أثره حتى إذا كـان القاتل غير القاطع يجب القصاص في النفس على الثاني خاصة، وهـذا يوجب أن يقطع ويقتل لأنّه كأنه برأ من القـطع ثم وجد القتـل والمماثلة مـرعية في ضمـان العـدوان فخيرنـاه بين القـطع والقتل، وبـين القتل فحسب. (ولا يضمن المثـلي بالقيمة إذا انقـطع المثل إلا يـوم الخصومـة عند أبي حنيفـة رحمه الله)، لأنّ المثـل

آتفـاقا لا يتـداخلان سـواء كانـا عمدين، أو خـطأين، أو كان أحـدهما عمـداً، والآخـر خطأ، وإن كـان قبل البـرء فإن كـان أحـدهمـا عمـداً والآخـر خـطأ لا يتداخلان آتفـاقاً، وإن كـانا خـطأين يتداخـلان آتفاقـا، وإن كانـا عمدين فهـو المسئلة الخـلافية المـذكورة في المتن يتـداخلان عنـدهمـا إلا عنـده، وهـذا كلّه إذا صدرا عن شخص واحد، فإن صدرا عن شخصين فالكلام فيه طويل يعـرف في موضعه. (ولا يضمن المثلي بالقيمية إذا آنقطع المثل إلّا يوم الخصومة) تفريع ثانٍ لأبي حنيفة رحمه الله على قولـه: وهو السـابق، يعني: إذا غصب شخص من آخر مثلياً، ثم آنقطع المثل وآنصرم عن أيدي الناس، فلا جرم تجب قيمته، فقال أبو حنيفة رحمه الله: لا يضمن هذا المثلي بالقيمة إلّا بقيمة يوم الخصومة؛ لأنّـه ما لم تقع الخصومة يحتمل أن يقدر على المثل الصوري وهو مقدم عـلى المثل المعنـوي، فـإذا وقعت الخصومـة، فحينئذ لا بـدّ أن يأخـذ المالـك الضمان فيقـدر الضمان

القاصر لم يشرع مع احتمال الأصل، والأصل موهوم بأن يتربص حتى يأتي أوانه، وإنما ينقطع الاحتمال بالخصومة عند القاضي وقد شرحت مذهبهما في الكافي، (وقلنا جميعاً: **المنافع لا تضمن بالاتلاف**) بطريق التعدي لأنّ ضمان العدوان مقدر بالمثل بالنص والإجماع والمعقول وهو أنه ضمان جبر فيقتضي جبر ما فات لا زائداً عليه إذْ لا كسر في الزائد فلا جبر ضرورة، والمنافع لا تضمن بمثلها من المنافع بالإجماع، فإن الحجر المبنية على تقطيع واحد وتؤجر بأجرة

بقيمة يوم الخصومة. وعند أبي يوسف رحمه الله: تعتبر قيمة يوم الغصب لأنّه لما آنقطع المثل آلتحق بما لا مثل له من ذوات القيم وفيها تجب قيمة يوم الغصب بالاتفاق. قلنا: الأصل ثمةَ كان رد الأصل، وإذا عجز عنه بالاستهلاك تجب قيمة ذلك اليوم، وههنا الأصل أيضاً رد العين، وإذا عجز عنها يجب رد المثل، فإذا عجز عن المثل وظهر عند القاضي، تجب عليه قيمته ذلك اليوم، وعند محمد رحمه الله تجب عليه قيمته يوم الانقطاع لأنّ العجز عن الأصل إنّما يتحقق في هذا اليوم. قلنا: نعم، ولكن يظهر ذلك العجز وقت الخصومة، ثم إنّه لّما نشأت من هذا كله مقدّمة وهي أنّ الضمان لا يجب إلّا عند وجود المماثلة سواء كانت كاملة، أو قاصرة، صورة، أو معنى، فرّع عليها المصنف ثلاث مسائل على طبق مذهبه مخالفاً للشافعي رحمه الله، وإنْ لم تكن تلك المقدّمة مذكورة في المتن فقال: (وقلنا جميعاً: المنافع لا تضمن بالإتلاف) وهو عطف على قوله: قال أبو حنيفة أي: ومن أجل أنّ ما لا يعقل له مثل لا يضمن شرعاً. قلنا جميعاً: يعني؛ أبا حنيفة، وأبا يوسف، ومحمداً رحمهم الله، بخلاف الشافعي رحمه الله، لا يضمن منافع ما غصبه رجلٌ الإتلاف، وكذا بالإمساك، وصورتها: رجل غصب فرساً لأحد وركبه عدة مراحل، أو حبسه في بيته ولم يركب، ولم يرسل، فقال علماؤنا جميعاً: إنّه لا تضمن هذه المنافع بشيء، أما بالمنافع فظاهر؛ لأنّه لو ضمن بالمنافع لكان بأن يركب المالك دابة الغاصب قدر ما ركب الغاصب، أو يحبسه قدر ما حبسه الغاصب، وذلك باطل؛ للتفاوت بين راكب وراكب، وبين سير وسير، وحبس وحبس. وأما بالأعيان والمال. فلأنّ المنافع عرض لا يبقى

واحدة لا تضمن منفعة إحدى الحجرتين بالأخرى مع وجود المشابهة صورة ومعنى فلأن لا يضمن بالعين ولا مماثلة بين العين والمنفعة صورة ومعنى أولى، أمّا الصورة فظاهر، وأمّا المعنى فلأن المنافع أعراض لا تبقى وتقوم بالعين، والعين يبقى ويقوم بنفسه وليس لما لا يبقى صفة التقوم لأنّ المالية لا تسبق الوجود، إذ المال غير الآدمي خلق لمصلحة الآدمي ويجري فيه الشح والضنة، وبعد الوجود التقوم لا يسبق الإحراز لأنّ ما ليس بمحرز غير متقوم كالصيد، والحشيش، والماء، والمنافع لا تبقى لتحرز فلا تكون متقومة بحال، وما ليس بمتقوم لا يماثل المتقوم، إلا ترى أن العين لا يضمن بالمنفعة بطريق العدوان فدل أنه لا مماثلة بينهما.

(س) هي تقبل ورود العقد عليها وهو آية المالية والتقوم لان ما ليس بمال لا يصير مالا بورود العقد عليه كالميتة والدم.

(ج) جواز العقد بناء على قيام العين مقام المنفعة بطريق الخلافة للحاجة ولهذا لو قال: آجرتك منافع هذه الدار شهراً بكذا لم يجز فعلم أنّ العقد يرد على العين، ثم ينتقل إلى المنفعة على حسب حدوث المنفعة شيئاً فشيئاً.

(س) جواز العقد على خلاف القياس قضاء للحوائج فكان ثابتاً ضرورة، والضرورة في الجواز لا في إثبات التقوم لها إذِ الاستبدال صحيح بلا تقوم فإن الخلع صحيح بمال متقوم ولا تقوم للبضع عند الخروج وكذا أخذ العوض عن الدم صحيح وان لم يكن الدم مالا، فعرفنا أنّ الاستبدال صحيح من غير التقوم وقد تقومت المنافع في العقود فعلم أنّها كانت متقومة بذاتها قبل ورود العقد عليها.

زمانين وغير متقوّم، بخلاف المال فلا تماثل بينهما، وإنّما ضمناها بالمال في الإجارة للرضا تأثيراً في إيجاب الأصول والفضول جميعاً ولا تأثير للعدوان فيه. والشافعي رحمه الله يقول بضمانها بالمال بقدر العرف في كرائها إلى ذلك المنزل قياساً على الإجارة. والوجه ما قلنا. ولا بدّ لك حينئذ من الفرق بين المنافع والزوائد، فالمنافع: كركوب الدابة، والحمل عليها. والزوائد، كالنسل للدابة، واللبن لها

(ج) ذاك ثابت بخلاف القياس عند التراضي لما مر أن التقوم بلا إحراز غير معقول والمنافع لا تقبل الإحراز وإنّما قلنا إنّها تقومت في العقد لأنّ الله تعالى ما شرع ابتغاء الإبضاع إلاّ بالمال المتقوم حيث قال: ﴿أن تبتغوا بأموالكم﴾ وإنّما أضاف إلينا بواسطة الإحراز، وشرع الابتغاء بالمنافع بقوله تعالى: ﴿على أن تأجرني ثماني حجج﴾ فدل أنها تقومت في العقد عند التراضي، بخلاف القياس فلا يقاس عليه ضمان العدوان لأنّ للرضا أثراً في إيجاب الأصول حتى يجب المال بالشرط مقابلاً بغير مال كما في الخلع، والصلح عن دم العمد، والفضول، فيصح بيع عبد قيمته ألف بألوف، والفاضل عن الألف وجب بالشرط عند الرضا بدون أن يقابله شيء من المال وفي ضمان العدوان لا يثبت شيء من ذلك بحال فلم يستقم القياس لأنّه لا يقوم إلاّ بوصف يقع به الفرق بين الفرع والأصل، وكل قياس هذا شأنه فهو باطل كما قال بعض أصحاب الشافعي في مس الذكر: أنّه حدث لأنه مس الفرج فكان حدثاً كما لو مسه وهو يبول.

(والقصاص لا يضمن بقتل القاتل) أي: لو قتل من عليه القصاص إنسان آخر لا يضمن لمن له القصاص شيئاً عندنا لا القود ولا الدية، وعند الشافعي يضمن الدية، وكذا لو شهد شاهدان على ولي القصاص أنه عفا عن القصاص ثم رجعا بعد القضاء لم يضمنا الدية والقصاص عندنا، وعنده يضمنان الدية

والثمرة للشجرة، ونحوها. فالمغصوب بنفسه يضمن بالهلاك والاستهلاك جميعاً، والزوائد تضمن بالاستهلاك دون الهلاك، والمنافع لا تضمن بالاستهلاك والهلاك، فعبر المصنف عن الاستهلاك بالإتلاف، ولم يذكر الهلاك وهو الحبس وهو غير مضمون قياساً على الزوائد فإنّ الزوائد لمّا لم تضمن بالهلاك فالمنافع أولى أنْ لا تضمن به، وهذا الفرق مما يتخبط فيه كثير من الناس. (والقصاص لا يضمن بقتل القاتل) تفريع ثان لنا على أنّ ما لا مثل له لا يضمن أصلاً يعني: أنّ من وجب عليه قصاص لغيره، فقتل القاتل أجنبي غير ورثة المقتول، فلا يضمن هذا الأجنبي لأجل ورثة المقتول شيئاً من الدية والقصاص عندنا، وإن

لأنّ القصاص ليس بمتقوم فلا يماثل المال المتقوم لا صورة ولا معنى، وإنّما شُرِعَتِ الدية صيانة للدم عن الهدر والعفو مندوب إليه، فجاز أن يهدر القصاص بل هو حسن هنا لوجود الدليل وهو شهادتهم عليه ورجوعهم محتمل.

(وملك النكاح لا يضمن بالشهادة بالطلاق بعد الدخول)، أي: شهود الطلاق بعد الدخول إذا رجعوا لم يضمنوا للزوج شيئاً عندنا، وعند الشافعي رحمه الله يضمنون مهر المثل، وكذا إذا قتل المنكوحة رجل لم يضمن القاتل للزوج شيئاً عندنا، وعنده يضمن مهر المثل، وكذا إذا آرتدت بعد الدخول لم يضمن شيئاً للزوج عندنا، وعنده للزوج مهر المثل عليها لأنّ ذلك ليس بمال متقوم فلا يماثل المال المتقوم.

(س) لو لم يكن ملك النكاح مالا متقوماً لما وجب المال في مقابلته عند العقد.

(ج) إنّما تقوّم بالمال البضع تعظيماً لخطره، فأمّا ملك النكاح فلا خطر له

كان يضمن لأجل ورثة هذا القاتل البتة، وذلك لأنّ القصاص معنى غير متقوم في نفسه لا يعقل له مثل حتى تقول: إنّ الأجنبي ضيع قصاصه فتجب عليه الدية كما قال الشافعي رحمه الله، وإنّما يتقوّم في حق الدية فيما لا يمكن المماثلة فيه لئلا يلزم إهدار الدم بالكلية ضرورة، وههنا الأجنبي ما ضيع لأولياء المقتول شيئاً، بل قتل عدوّهم، فكأنّه أعانهم، نعم! يضمن ذلك لأجل أولياء هذا القاتل، إما قصاصاً، وإما دية على حسب ما تحقق (وملك النكاح لا يضمن بالشهادة بالطلاق بعد الدخول) تفريع ثالث لنا على أنّ ما لا مثل له لا يضمن، يعني، إذا شهد الرجلان بأنّه طلق آمرأته بعد الدخول لحكم القاضي عليه بأداء المهر والتفريق، ثم رجع الشاهدان، فعندنا لا يضمنان للزوج شيئاً، لأنّ المهر كان واجباً عليه بسبب الدخول سواء كان طلقها، أوْ لا، فما أتلفا عليه شيئاً إلاّ حل آستمتاعه بالمرأة، وهو الذي يعبر عنه بملك النكاح، وليس له مثل لا مماثلة

حتى صح إزالة هذا الملك بالطلاق بغير شهود وَوَليٍّ وَعوض، ولهذا لم يتقوم البضع عند الخروج من ملك الزوج، وإن كان يتقوم عند الدخول في ملكه لأنّ معنى الخطر للمحل لا للملك الوارد عليه، ووقت التملك وقت الاستيلاء على المحل بإثبات الملك فجعل متقوماً إظهاراً لخطره، فأمّا وقت الزوال فهو وقت إطلاق المحل وإزالة الاستيلاء عنه فلا يظهر حكم التقوم فيه.

(س) شهود الطلاق قبل الدخول إذا رجعوا يضمنون نصف المهر للزوج.

(ج) هم لا يضمنون شيئاً من قيمة ما أتلفوا وهو البضع فقيمته مهر المثل ولا يضمنونه، وقد وافقنا الشافعي في هذا فإنّه لا يوجب قيمة البضع وهو مهر المثل وإنما يوجب نصف المسمى، ولكن سقوط المطالبة بتسليم البضع قبل الدخول بها مسقط للمطالبة بالمسمى إذا لم يكن ذلك بسبب مضاف إلى الزوج بأن ارتدت أو مكنت ابن زوجها، فهم بالإضافة إلى الزوج بشهادتهم على الطلاق كانهم فوّتوا عليه يده على ذلك النصف بعد فوات تسليم البضع فكانهم غصبوا حقه لأنّ الغصب إزالة اليد المحقة بإثبات اليد المبطلة وقد وجد إثبات يدها على ذلك النصف وإزالة يده عنه.

البضع ببضع آخر، فإنّ ذلك في الشريعة حرام، ولا مماثلة بالمال، لأنّ تقومه بالمال لا يظهر إلاّ عند النكاح ضرورة لشرفه، ولا يظهر عند التفريق أصلاً، ولهذا صحت إزالته بالطلاق بلا بدل، ولا شهود، ولا ولي، ولا إذن، وإنّما تصير متقوّمة في الخلع بالنص على خلاف القياس. وإنّما قيد بالطلاق بعد الدخول لأنّه إذا شهدَا بالطلاق قبل الدخول ثم رجعا، يضمنان نصف المهر للزوج؛ لأنّ قبل الدخول لا يجب عليه المهر إلاّ عند الطلاق، فكأن الشاهدين أخذا نصفَ المهر من يد الزوج وأعطاها فيضمنان ما أعطاها.

ثم لمّا فرغ المصنف رحمه الله عن بيان أنواع الأداء والقضاء شرع في بيان حسن المأمور به فقال: (ولا بدّ للمأمور به من صفة الحسن ضرورة أنّ الآمر

فصل

في بيان صفة الحسن للمأمور به وغيره.

(ولا بد للمأمور به من صفة الحسن إذ الآمر حكيم) والحكيم لا يأمر بشيء إلّا لحسنه، ولا ينهى عن شيء إلّا لقبحه، قال الله تعالى: ﴿إنّ الله يأمر بالعدل﴾ الآية.. ولأنّ الأمر لبيان أنّ المأمور به مما ينبغي أن يوجد، والقبيح اسم لما ينبغي أن يعدم فآستحال أن يؤمر به، وإنّما عرف ذلك بكونه مأموراً به لا بالعقل نفسه لأنّ العقل بنفسه غير موجب عندنا، (وهو: إمّا أَنْ يكون لعينه، وهو: إما أن لا يقبل السقوط، أو يقبله، أو يكون ملحقاً بهذا القسم، لكنّه مشابه لما حسن لمعنى في غيره كالتصديق، والصلاة، والزكاة)، فهذه ثلاثة أنواع:

حكيم) يعني لا بد أن يكون المأمور به حسنا عند الله تعالى قبل الأمر ولكن يعرف ذلك بالأمر ضرورة أنّ الآمر حكيم والحكيم لا يأمر بالفحشاء، وهذا عندنا. وعند المعتزلة: الحاكم بالحسن والقبح هو العقل لا دخل فيه للشرع. وعند الأشعري: الحاكم بهما هو الشرع لا دخل فيه للعقل.

ثم شرع في تقسيم الحسن إلى عينه وإلى غيره، وتقسيم كل منهما إلى أقسامها فقال: (وهو إما أن يكون لعينه) أي الحسن؛ إما أنْ يكون لذات المأمور به؛ بأن يكون حسنه في ذات ما وضع له ذلك من غير واسطة. وهذا ثلاثة أنواع على ما قال: (وهو إما أنْ لا يقبل السقوط، أو يقبله) أي لا يقبل ذلك الحسن السقوط من المأمور به، بل يكون دائماً حسناً ومأموراً به على المكلف وواجباً عليه، أو يقبل السقوط في حين من الأحيان لعذر من الأعذار، (أو يكون ملحقاً بهذا القسم، لكنه مشابه لما حسن لمعنى في غيره)، أي: يكون المأمور به ملحقاً بالحسن لعينه لكنّه مشابه للحسن لغيره فهو ذو جهتين، وإنّما جعله من أقسام الحسن لعينه آعتباراً للأصل كما ستقف عليه فيما بعد، ولكن في التقسيم مسامحة، والواجب أنْ يقول: وهو إما أن يكون لعينه بالذات، أو بالواسطة، والأوّل إمّا أن لا يقبل السقوط، أو يقبله، وقد وقع التسامح منه في هذا التقسيم كثيراً،

أما النوع الأول: فالتصديق في الإيمان، فهو لا يحتمل السقوط بحال ومتى بدله بضده كان كفراً بأيِّ وجه بدله.

وأما النوع الثاني: فالإقرار، فهو حسن لعينه وهو يحتمل السقوط في بعض الأحوال، ومتى احتمل الإقرار السقوط احتمل الحسن السقوط أيضاً، بخلاف التصديق فإنّه لا يقبل السقوط فلا يسقط الحسن أيضاً، ومعنى قبوله: أنّه لا يجب عيه الإقرار حتى إذا بدله بضده بعذر الإكراه لم يكن كفراً إذا كان مطمئن القلب بالإيمان، وهذا لأنّ اللسان ليس معدن التصديق، ولكن هو دليل على التصديق وجوداً وعدماً فإذا بدله بغيره في وقت تمكن من إظهاره يعدّ كفراً، وان زال تمكنه من الإظهار بالإكراه لم يعد كفراً لأنّ قيام السيف على رأسه دليل على أن الحامل على التبديل دفع الهلاك عن نفسه لا تبديل الاعتقاد، فأمّا عند التمكن فتبديله دليل تبديل الاعتقاد، فمن صدق بقلبه وترك البيان بغير عذر لم يكن مؤمناً، ومن لم يجد وقتاً يمكن فيه من البيان وكان مختاراً في التصديق بأن لم يعاين العذاب كان مؤمناً إن تحقق ذلك.

والصلاة لأنّها حسنة لمعنى في نفسها فإنّها تتأدّى بأفعال وأقوال وضعت للتعظيم في الشاهد، فإنّ أولها: الطهارة سراً وجهراً، ثم جمع الهمة، وإخلاء السر، والانصراف عما دون الله إلى الله وهو النية، ثم الإشارة برفع اليدين إلى

(كالتصديق، والصلاة، والزكاة) نشر على ترتيب الملف ؛ فالأوّل مثال لما لا يقبل السقوط، فإنّ التصديق لازم على المرء ولا يسقط عنه ما دام عاقلاً بالغاً، ولهذا لا يزول حال الإكراه، فإنْ أكره على إجراء كلمة الكفر يجوز له التلفظ باللسان بشرط أن يبقى التصديق على حاله، فالإقرار يقبل السقوط، والتصديق لا يقبله قط، وحسن التصديق ثابت لعينه؛ لأنّ العقل يحكم بأن شكر المنعم الخالق واجب؛ والثاني مثال لما يقبل السقوط، فإنّ الصلاة تسقط في حال الحيض والنفاس كالإقرار بالإكراه، وحسن الصلاة في نفسها؛ لأنّها من أوّلها إلى آخرها تعظيم للرب بالأقوال والأفعال، وثناء عليه، وخشوع له، وقيام بين يديه،

نبذ ما أربط به، ثم أول أذكاره التكبير وهو النهاية في تعظيم قدر الله، ثم أول ثناء فيه ثناء لا يشوبه ذكر سواه، ثم قراءة كلامه منتصباً زاماً جوارحه هيبة وخضوعاً وخشوعاً، ثم تحقيق ما عبر بلسانه عن ضميره من التعظيم لله تعالى فعلاً وهو الركوع والسجود، المرتبان بذكر هو تنزيه الله تعالى، ثم مع كل حركة تكبير، فدل أنّ الصلاة أجمع خصلة من خصال الدين لتعظيم الله تعالى، والتعظيم حسن في نفسه في حق المعظم، إلّا أن يكون في غير حينه أو حاله، ولهذا كانت الصلاة حسنة دائمة واستقبحت لأوقات مخصوصة وأحوال معينة فنهينا عنها فكانت في صفة الحسن نظير الاقرار لاحتمالهما السقوط في بعض الأحوال، ولكنها ليست بركن في الإيمان ببخلاف الاقرار، فوجوده دليل وجود التصديق، وعدمه دليل عدمه، أما الصلاة فليست دليل التصديق وجوداً وعدماً، وقد يدل عليه إذا أتى بها على هيئة مخصوصة حتى إذا صلى كافر مع المسلمين بجماعة حكم بإسلامه.

وأما النوع الثالث: فالزكاة والصوم والحج.

فالزكاة: إنما صارت حسنة لما فيها من سد خلة الفقير.

والصوم: لما فيه من قهر عدوّ الله تعالى وهو النفس الأمّارة بالسوء في

وجلسة بحضوره، وإنْ كانت الكميات وتعداد الركعات والأوقات والشرائط لا يستقل بمعرفته العقل ومحتاجاً إلى الشريعة، وقد شبهت أنا لأسرارها في المثنوي المعنوي. والثالث مثال لما يكون ملحقاً لعينه ومشابهاً لغيره، فإنّ الزكاة في الظاهر إضاعة المال، وإنّما حسنت لدفع حاجة الفقير الذي هو محبوب الله تعالى، وحاجته ليست بآختياره بل بمحض خلق الله تعالى كذلك، وكذا الصوم في نفسه تجويع وإتلاف للنفس، وإنّما حسن لقهر النفس الأمّارة التي هي عدوّ الله تعالى، وهذه العداوة بخلق الله تعالى لا آختيار للنفس فيها، وكذا الحج في

منعها عن شهوتها، قال النبي عليه السلام رواية عن الله تعالى: «يا داودُ عادِ نفسك فإنَّها انتصبت لمعاداتي»، ولذا صار جهادها أكبر كما ورد في الحديث.

والحج: لمعنى شرف في المكان، غير أن هذه الوسائط لا تخرجها من أن تكون حسنة لعينها فحاجة الفقير بخلق الله تعالى إياه على هذه الصفة لا بصنع باشره بنفسه، وكون النفس أمارة بالسوء بخلق الله تعالى إيّاها على هذه الصفة لا لكونها جانية في صفتها بخلاف كفر الكافر لأنّه جناية من الكافر باختياره، وشرف البيت بجعل الله تعالى مشرّفاً لا بنفسه، فقد قيل:

ما أنت يا مكة إلّا وادي   شرفك الله على البلادِ

فصارت كالصلاة عبادةً خالصة لله تعالى بلا ثالث معنى.

فالوسائط لما ثبتت بخلق الله كانت مضافة إليه ولم تبق للواسطة عبرة حكماً، ولهذا شرطنا لوجوبها أهلية كاملة من العقل والبلوغ فما كان عبادة خالصة شرط لوجوبها أهلية كاملة، حتى لا يجب على الصبي والمجنون، وما لم يكن عبادة خالصة لا يشترط لها أهلية كاملة حتى يجب عليهما كالعشر وصدقة الفطر.

(س) إذا كانت النفس غير جانية في صفتها فكيف لزم قهرها بالصوم.

(ج) متى كانت عدواً للرب جلت قدرته بطبعها الذي جبلت عليه فالاجتناب عنها وعن مُناها لازم، فكذا قهرها كما أن التباعد عن النار المحرقة لازم صيانة للنفس وإن جبلت النار على الإحراق، فكذا هنا صيانة المرء ذاته لازمة وذا في منع النفس عن شهواتها وهواها، قال الله تعالى: ﴿ونهى النفس عن الهوى فإنّ الجنة هي المأوى﴾.

(أو لغيره، وهو: إما أنْ لا يتأدى بنفس المأمور به، أو يتأدى، أو يكون

نفسه سعي، وقطع مسافة، ورؤية أمكنة متعدّدة وإنّما حسن؛ لشرف في المكان الذي شرّفه الله تعالى على سائر الأمكنة، وتلك الشرافة ليست بآختيار الأمكنة، بل بخلق الله تعالى كذلك، فصار كأنّ هذه الوسائط لم تكن حائلة فيما بين فكانت حسنة لعينها، (أو لغيره) عطف على قوله: لعينه أي الحسن إمّا أنْ يكون

حسناً لحسن في شرطه بعدما كان حسناً لمعنى في نفسه، أو ملحقاً به، كالوضوء، والجهاد، والقدرة التي يتمكن بها العبد من أداء ما لزمه) فهذه ثلاثة أنواع أيضاً:

أمّا النوع الأول: فالوضوء والسعي إلى الجمعة، فإنّهما حسنان لمعنى في غيرهما، لأنّ السعي في نفسه عمل مباح، وإنّما حسن لأنّه يتمكن به من أداء الجمعة، حتى إذا تمكن منها بلا سعي أو بسعي لا للجمعة سقط الأمر، ولا يتأدى به الجمعة بحال، والوضوء من حيث إنّه يفيد الطهارة للبدن ليس بعبادة

لغير المأمور به، بأن يكون منشأ حسنه هو ذلك الغير، والمأمور به لا دخل له فيه، وهو ثلاثة أنواع أيضاً على ما بينه بقوله: (وهو إمّا أنْ لا يتأدى بنفس المأمور به، أو يتأدّى، أو يكون حسناً لحسن في شرطه بعدما كان حسناً لمعنى في نفسه، أو ملحقاً به) في هذا التقسيم وأمثلته مساحات لأنّ ضمير هو راجع إلى الغير، وضمير يكون راجع إلى المأمور به، وفيه آنتشار، والمعنى: أنّ ذلك الغير الذي حسن المأمور به لأجله إمّا أنْ لا يتأدّى بنفس فعل المأمور به، بل لا بد أن يوجد المأمور به بفعل آخر، فهو كامل في كونه حسناً للغير، أو يتأدى بنفس فعل المأمور به لا يحتاج إلى فعل آخر، فهو قريب من الحسن لعينه، أو يكون ذلك المأمور به حسناً لحسن في شرطه، وهو القدرة يعني: لا يكلف الله تعالى أحداً بأمر من المأمور به إلاّ بحسب طاقته وقدرته، فهذا أيضاً حسن، وهذا القسم ليس بقسم في الواقع ولكنّه شرط للأقسام الخمسة المقدّمة لعينه ولغيره، ولهذا لم يذكره الجمهور بعنوان التقسيم، وإنّما ذكره فخر الإسلام مسامحةً وسمّاه ضرباً سادساً جامعاً لكل من الخمسة المتقدّمة، فإذا كان جامعاً فينبغي أنْ يقول بعدما كان حسناً لمعنى في نفسه، أو ملحقاً به، أو لغيره، حتى يكون المعنى أنّ المأمور به بعدما كان حسناً لمعنى في نفسه كالتصديق والصلاة، أو ملحقاً به كالزكاة والصوم والحج، أو لغيره كالوضوء والجهاد، وصار حسناً لمعنى آخر وهو كونه مشروطاً بالقدرة، فلهذه القدرة صارت أوامر الشرع كلها حسنة للغير، ولكن الحسن لمعنى في نفسه والملحق به صار جامعاً لكونه لعينه ولغيره، ولهذا قيده

مقصودة لأنّه في نفسه تبرد وتطهر، وإنّما حسن لأنّه يتمكن به من أداء الصلاة ولا تتأدى به الصلاة بحال، ويسقط الوضوء بسقوط الصلاة، وتستغني الصلاة عن صفة القربة في الوضوء، حتى جاز الوضوء بغير نية، وممن هو ليس بأهل لأداء العبادة وهو الكافر، ومن حيث جعل الوضوء في الشرع قربة لا تصح بغير نية، إلاّ أنّ الصلاة تستغنى عن صفة القربة في الوضوء.

وأما النوع الثاني: فالجهاد، فإنّه ما حسن لذاته، فإنه في نفسه تعذيب عباد الله، وتخريب بلاد الله، وهدم بنيان الرب، وإنّما صار حسناً لما فيه من إعلاء كلمة الله، وكبت أعدائه، وذا باعتبار كفر الكافر.

وصلاة الجنازة ليست بحسنة لذاتها ولهذا قبح الصلاة على الكافر والمنافق ونهى عنها، وإنّما صارت حسنة لإسلام الميت، وهما معنيان منفصلان عن الجهاد والصلاة، حتى لو أسلم الكفار لم تبق فرضية الجهاد إلاّ خلاف الخبر، قال عليه

بهما، بخلاف ما كان لغيره فإنه اجتمع فيه الحسنُ لغيره من جهتين لأجل الغير المعين ولأجل القدرة، فلا يخرج عن كونه لغيره، ولعله لهذا لم يقيده به، ثم بعد هذه المسامحات الثلاثة قد تسامح في أمثلته حيث قال: (كالوضوء، والجهاد، والقدرة التي يتمكن بها العبد من أداء ما لزمه) فالوضوء: مثال للمأمور به الذي لا يتأدّى الغير بأدائه، فإنّه في نفسه تبريد، وتنظيف للأعضاء، وإضاعة الماء وإنّما حسن: لأجل أداء الصلاة، والصلاة مما لا يتأدّى بنفس فعل الوضوء، بل لا بد لها من فعل آخر قصداً توجد به الصلاة، وإذا نوى في هذا الوضوء كان منوياً وقربة مقصودة يثاب عليها. والجهاد: مثال للمأمور به الذي يتأدى الغير بأدائه، فإنّه في نفسه تعذيب عباد الله، وتخريب بلاد الله، وإنّما حسن؛ لأجل إعلاء كلمة الله، والإعلاء يحصل بمجرّد فعل الجهاد لا بفعل آخر بعده. وكذلك إقامة الحدود في نفسها تعذيب، وإنما حسن لزجر الناس عن المعاصي، والزجر يحصل بمجرّد إقامة الحدود لا بفعل آخر بعده. وكذلك صلاة الجنازة في نفسها بدعة مشابهة لعبادة الأصنام، وإنّما حسنت لأجل قضاء حق المسلم، وهو يحصل بمجرّد صلاة

السلام: «**الجهاد ماضٍ إلى أن تقوم الساعة**»، واذا صار حق المسلم مقضياً بصلاة البعض سقط عن الباقين لحصول المقصود، ولو كانت حسنة لعينها لما سقطت كصلاة الظهر ونحوها، ولما تأدى المقصود بنفس المأمور به أشبه القسم الأول.

وأما النوع الثالث: فهو القدرة التي يتمكن بها العبد من أداء ما لزمه.

وهذا القسم يسمى جامعاً لأنه يجمع القسمين: أعني ما حسن لمعنىً في عينه مع أنواعه الثلاثة، وما حسن لمعنىً في غيره، فالإيمان: حسن لمعنى في نفسه، وحسنٌ أيضاً لمعنىً في شرطه: وهو القدرة، وكذا الصلاة والزكاة، والصوم، والحج، والوضوء، والجهاد، يكون حسنه لمعنى يرجع إلى الذات أو إلى الغير، ويكون حسنه أيضاً لحسن من جهة الشرط وهو: القدرة، وهذا الشرط

الجنازة لا بفعل بعدها، فهذه الوسائط وهي كفر الكافر، وإسلام الميت، وهتك حرمة المناهي كلها بفعل العباد وآختيارهم، فلهذا آعتبرت الوسائط ههنا وجعلت داخلة في الحسن لغيره، بخلاف وسائط الزكاة والصوم والحج، أعني فقر الفقير، وعداوة النفس، وشرف المكان، فإنّها بمحض خلق الله تعالى ولا آختيار فيها للعبد أصلاً ولهذا جعلت من الملحق بالحسن لعينه فتأمل. والقدرة: مثال للشرط الذي حسن المأمور به لأجله لا للمأمور به، وإن قدرت المضاف وقلت: وشروط القدرة كان مثالاً للمأمور به المشروط بها، وإن جعلت ضميراً، ويكون حسناً راجعاً آلى الغير كما كان ضمير لا يتأدى أو يتأدى راجعاً إليه كما قيل لم ينتشر الكلام وتكون القدرة مثالاً للغير، بل تكلف، لكن يكون الشرط حينئذ بمعنى المشروط، ويكون المعنى أو يكون الغير كالقدرة حسن لحسن في مشروطها، فانقلب المقصود وآنعكس المدعى، وبالجملة لا يخلو هذا المقام عن تمحل. ثم وصف القدرة بقوله: يتمكن بها العبد من أداء ما لزمه للإيماء إلى أنّ هذه القدرة ليست قدرة حقيقية يكون معها الفعل وتكون علة له بلا تخلف، فإنّ ذلك ليس مدار التكليف؛ لأنّه لا يكون سابقاً على الفعل حتى يكلف بسببه الفاعل، بل المراد بها ههنا هي القدرة التي بمعنى سلامة الأسباب والآلات

أعني القدرة مختص بالأداء دون القضاء، على معنى أنـه يجب القضاء وإن لم يكن لـه قدرة أصـلًا، حتى إنّ الفـائت من الصلوات وإنْ كثـرت، والصيـامـات وإنْ تعـددت، والزكـوات وإنْ آجتمعت، يجب قضاؤهـا في النفس الآخر وإن عجـز عن التلافي ساعتئذ.

(س) فيه تكليف ما ليس في الوسع وهو منفى بالنص.

(ج) النص ينفي وجـوب الأداء بدون القـدرة ولا يتعرض للقضـاء، ولأن القدرة شرط وجوب الأداء فإذا وجب الأداء فقد وجد شرطه ولا يتكرر الوجـوب في واجب واحد فلا يشترط تكرر شرط الوجوب، فلا يشتـرط في القضاء القـدرة التي هي شرط وجوب الأداء وهـو القدرة، وهـذا إذا فات الأداء بتقصيـره ظاهـر لأنّه جعل الشرط كالقائم حكماً لتقصيره، فإنْ فات لا بتقصيره فكذلك لأنّه حال بقاء الواجب وشرط الشيء لا يلزم أن يكون شرطاً لبقـائه كـالشهود في النكـاح، ولهـذا لا يسقط بالمـوت في أحكـام الآخـرة، أي في حق الإثم، حتّى إذا لم تكن المكنة قائمة عند الإيجـاب ولم يقدر حتى مـات لم يأثم لأنّـه لم يصب المكنة وهي شرط وجوب الأداء وما لم يجب لا يأثم بتفويته، ولهذا إذا هلك المال بعد وجوب الحـج، وصدقـة الفطر، لا يسقط الـواجب، لأنّ التمكن من الأداء بملك المـال كان شرط وجوب الأداء فيبقى الواجب وإن عدم هذا الشرط وذلك شرط الأداء دون الوجوب، وأصل ذلك قوله تعالى: ﴿لا يكلف الله نفساً إلاّ وُسعَها﴾.

إعلم: أنه يشترط لنفس الـوجوب وجـود المثبت والأهلية، ولا يشتـرط له القـدرة الحقيقية، ولا المتـوهمة، لأنّـه يجب جبـراً من الله تعـالى بغـير صنـع منّـا

وصحـة الجوارح فـإنّها تتقدّم عـلى الفعل،وصحـة التكليف إنّما يعتمـد على هـذه الاستطاعة، فقدرة التوضؤ حين وجدان المـاء، وإلا فالتيمم وقـدرة توجـه القبلة حين عدم الخوف ووجود العلم، وإلاّ فجهة القدرة، أو التحـرّي، وقدرة القيـام حين الصحة، وإلاّ فالقعود أو الايمـاء، وقدرة الـزكاة حـين ملك النصاب، وإلاّ فهو معفوّ، وقـدرة الصوم حـين الصحة والإقـامة، وإلاّ فـالقضاء خلفـه، وقدرة

ولـوجوبٌ الأداء يشتـرط مع ذلـك القدرة المتـوهمة المحتملة للوجـود دون حقيقـة القدرة إذْ بوجـوب الأداء لا يوجـد الأداء لأنّ الأداء آختياري ، ولـوجود الأداء يشتـرط القدرة الحقيقية مقارنة للفعل لأنّ الواجب أداء مـا هو عبـادةٌ، وهو: فعـل يفعله العبـد عن آختيار عـلى وجه يكـون فيه تعـظيم ربـه، وذا لا يتحقق بـدون هـذه القدرة، غيرَ أنّه لا يشترط وجودها وقت الأمْرِ لحصة الأمر لأنّه لا يتـأدى المأمـور بـالقدرة المـوجودة وقت الأمـر، بل بـالقدرة عنـد الأداء إذِ الاستـطاعـة لا تسبق الفعل، فعدمها عند الأمر لا يمنع صحـة الأمر، كعـدم المأمـور لأنّ كون الفعـل مأموراً به لا يتوقف عـلى حقيقة القـدرة بل يتـوقف على سـلامة الآلات وصحـة الأسباب.

(**وهي نوعان**: **مطلق** وهو: أدنى مـا يتمكن به المـأمور من أداء مـا لزمـه) بدنياً كان، أو مالياً وهذا فضل ومنة من الله تعالى عندنا، خلافاً للمعتزلة لأنَّه لا يجب على الله تعالى شيء، إذِ الأصلح غير واجب على الله تعـالى، (وهو شـرط في أداء كل أمر)، إذ في لزوم الأداء بدون هذه القدرة حـرج وهو مـدفوع بـالنص،

الحج حين وجدان الزاد والـراحلة، وصحة الأعضـاء، وأمن الطريق، وإلاّ فهـو تـطوع، وعلى هـذا القياس. ثم قسم هـذه القدرة إلى المـطلق والكامـل فقـال: (وهي نـوعان: مـطلق) أي: القدرة التي يتمكن بهـا العبـد وهي بمعنى سـلامـة الآلات والأسباب نوعان: أحدهما: مطلق أي: غير مقيد بصفة اليسر والسهولـة كما في القسم الآتي (وهو أدنى ما يتمكن به المأمور من أداء ما لزمه، وهو شرط في أداء كـل أمر) أي: المـطلق أدنى ما يتمكن بـه العبد، وهـذا القـدر من التمكن شرط في أداء كل أمـر، والباقي زائـد، وهو قـدر ما يسـع فيه أربـع ركعات من الظهر، فإنِ آكتفى بهذا القدر سمي ممكنة، وهـو الذي سمـاه المصنف رحمه الله مطلقاً وكان ينبغي أنْ يقول: مطلف ومقيد، أو كامل وقاصر، وبآزدياد لفظ أدنى آفترق بين المقسم والقسم؛ لأنّ المقسم هو ما يتمكن بها العبد، والقسم هو أدنى مـا يتمكن بها العبـد، فلا يـرد ما يتـوهم أنه يلزم آنقسـام الشيء إلى نفسه وإلى

حتى أجمعوا أن الطهارة بالماء لا تجب على العاجز عنها ببدنه، وهذا إذا لم يجد من يعينه، فإن كان معه أحد يعينه على استعمال الماء إن كان المعين حُرّاً منكوحه، أو أجنبياً، جاز له التيمم عند أبي حنيفة رحمه الله، وعندهما لا يجوز، وإن كان المعين مملوكاً آختلف المشايخ على قول أبي حنيفة رحمه الله، وعلى من عجز عن استعماله إلا بنقصان يخل به بأن يزيد مرضه، أو بماله بأن يباع بضعف قيمته، وكذا الصلاة لا يجب أداؤها بدون هذه القدرة، ولهذا ينظر إلى حال العبد عند الأداء، فإنْ كان صحيحاً يجب قائماً بركوع وسجود، وإن كان مريضاً فعلى حسب حاله قاعداً أو مومياً، والحج لا يجب أداؤه إلا بالزاد والراحلة، لأنّ التمكن من السفر المخصوص بالحج لا يحصل بدونهما غالباً، ولا يجب أداء الزكاة إلّا بقدرة مالية حتى إذا هلك النصاب بعد الحول قبل التمكن من الأداء سقطت بالإجماع.

(والشرط توهمه لا حقيقته، حتى إذا بلغ الصبي، أو أسلم الكافر، أو طهرت الحائض في آخر الوقت، لزمه الصلاة لتوهم الامتداد في آخر الوقت بوقف الشمس)، أي: شرط وجوب الأداء كون القدرة على الأداء متوهم الوجود

غيره، وإنّما قيد بأداء كل أمر، لأنّ القضاء لا يشترط فيه هذه القدرة مطلقاً، بل إذا كان المطلوب الفعل، وأمّا إذا كان المطلوب السؤال والإثم فلا يشترط فيه ذلك فإنّ من عليه ألف صلاة يقال له في النفس الأخيرة إنّ هذه الصلاة واجبة عليك، وثمرته تظهر في حق وجوب الإيصاء بالفدية والإثم، (والشرط توهمه لا حقيقته) أي: الشرط فيما بين هذه القدرة الممكنة الأدنى كونه متوهم الوجود لا متحقق الوجود، أي: لا يلزم أنْ يكون الوقت الذي يسع أربع ركعات موجوداً متحققاً في الحال، بل يكفي وهمه، فإن تحقق هذا الموهوم في الخارج بأن يمتد الوقت من جانب الله يؤديه فيه وإلّا تظهر ثمرته في القضاء، (حتّ إذا بلغ الصبي، أو أسلم الكافر، أو طهرت الحائض في آخر الوقت، لزمته الصلاة؛ لتوهم الامتداد في آخر الوقت بوقف الشمس) والمراد بآخر الوقت الذي لا يسع فيه إلّا مقدار التحريمة، فإذا حدثت هذه الموجبات في هذا الوقت لزمته الصلاة

لا كونه متحقق الوجود، فان ذلك لا يسبق الأداء، حتى إذا بلغ الصبي، أو أسلم الكافر، أو طهرت الحائض أو النفساء، في آخر الوقت يلزمه أداء الصلاة وإن لم يتمكن من أداء الصلاة فيما بقي من الوقت.

وقال زفر: لا يلزمهم الأداء إلا أَنْ يدركوا وقتاً صالحاً للأداء لعدم الشرط وهو التمكن، ولكنا استحسنا بعد تمام الحيض بأن كانت أيامها عشرة، أو دلالة انقطاعه قبل تمامه بأن كان أيامها دون العشرة بإدراك وقت الغسل، يجب بإدراك جزء يسير من الوقت يصلح للإحرام بها، وكذا في الذي بلغ أو أسلم إذا أدرك جزأ يسيراً يجب الأداء عليه، لأنّ السبب الموجب جزء من الوقت، وشرط وجوب الأداء توهم القدرة، وهذا التوهم موجود هنا لجواز أن يظهر الامتداد في الوقت بوقف الشمس كما كان لسليمان صلوات الله عليه، فيثبت وجوب الأداء به، ثم بالعجز عن الأداء فيه ظاهراً ينتقل الحكم إلى ما هو خلف عن الأداء وهو القضاء، وهو كمن حلف على مس السماء فإنّه ينعقد موجباً للبر لتصوّره عقلاً، ثم العجز الظاهر دليل النقل إلى الخلف وهو الكفارة، وكمن هجم عليه وقت الصلاة وهو عادم للماء يجب عليه الطهارة بالماء لتوهم القدرة على الماء، ثم بالعجز الظاهر في الحال يتحوّل إلى التراب، غير أن المرأة إذا كانت أيامها دون العشرة فمدّة الاغتسال من جملة حيضها، فبمجرد الانقطاع لا تخرج من حيضها

الاحتمال امتداده بوقف الشمس، فإنِ امتدّ في الواقع يؤديه فيه، وإلّا يقضيها، وهذا الوقف أمر ممكن خارق للعادة، كما كان لسليمان عليه السلام، حيث عرضت عليه بالعشي الصافنات الجياد فكادت الشمس تغرب، فضرب سوقها وأعناقها، فرد الله الشمس حتى صلى العصر، وسخر له الريح مكان الخيل، وهذا بنص القرآن. وقد كان ليوشع عليه السلام حتى فتح القدس قبل دخول ليلة السبت. وقد كان لنبينا عليه السلام حين فاتت صلاة العصر من عليّ كما ذكر في كتاب السير. وهذا بخلاف الحج، فإنّه لم يعتبر فيه توهم الزاد والراحلة، مع أنّ أكثر الناس يحجون بلا زاد وراحلة، لأنّ في اعتبار ذلك حرجاً عظيماً، ولو

لاحتمال عود الدم، فإذا اغتسلت حكم بطهارتها، فإذا ثبت أن مدّة الاغتسال من حيضها، فإذا أدركت من الوقت مقدارَ ما يمكنها أن تغتسل فيه تفتتح الصلاة فقد أدركت جزءاً من الوقت بعد الطهارة فعليها قضاء تلك الصلاة، وإلّا فلا.

فأمّا إذا كانت أيامها عشرة فبمجردِ انقطاع الدم تيقّنا خروجها من الحيض، إذِ الحيضُ لا يزيد على العشرة، فإذا أدركت جزءاً من الوقت يلزمها قضاء تلك الصلاة، سواء تمكنت من الاغتسال في الوقت، أوْ لا، بمنزلة كافر أسلم وهو جنب، أو صبي بلغ بالاحتلام في آخر الوقت، فعليه تلك الصلاة، سواء تمكن من الاغتسال في الوقت، أو لم يتمكن.

وإذا تحقق صفة الحسن للمأمور به، فعندما إطلاق الأمر يثبت النوع الثاني من الحسن عند البعض لأن الحسن إنّما ثبت للمأمور به مقتضى حكمة الأمر فيثبت أدنى ما يرتفع به الضرورة، والأدنى يتأدى بحسن في غيره فلا يثبت الحسن في نفسه إلّا بدليل زائد، والأصحُّ أنّ بمطلق الأمر يثبت حسنُ المأمور به لعينه لأنّ كمال الأمر يقتضي كمال صفة المأمور به، وكماله في أن يكون حسناً لعينه، لأنّه إذا كان لغيره فهو ثابت من وجه دون وجه، فلا يكون حسناً مطلقاً، ولأنّ الكلام في الأوامر بأفعال هي عبادة الله تعالى، والعبادة لله تعالى حسنة لعينها، ويحتمل الحسن لمعنى في غيره بدليل. وعلى هذا قال زفر والشافعي: لما صارت الجمعة مأموراً بها يوم الجمعة دل على أنّها حسنة لعينها، وعلى أنّها المشروع دون غيرها، فلا يصح أداء الظهر من المقيم ما لم تفت الجمعة، لانعقاد الإجماع على أنه لا يلزمه إلا أحدُهما، وقد تعينت الجمعة في حقه، فلا يكون الظهر مشروعاً.

اعتبر ذلك لا تظهر ثمرته في وجوب القضاء؛ لأنّ الحج لا يقضى، وإنّما تظهر في حق الإثم والأيصاء، وذلك غير معقول. (وكامل: وهو القدرة الميسرة للأداء) عطف على قوله مطلق، وهذا هو القسم الثاني، ويسمى هذا: ميسرة لأنّه جعل الأداء يسيراً سهلاً على المكلف، لا بمعنى أنّه قد كان قبل ذلك عسيراً ثم يسره الله بعد ذلك، بل بمعنى أنه أوجب من الابتداء بطريق اليسر والسهولة، كما

وقالا: لما خوطب المريض والعبد والمسافر بالظهر لا بالجمعة صار الظهر مشروعاً حسناً في حقهم، فإذا أدوه لا ينتقض بالجمعة.

وقلنا: لا خلاف في هذا الأصل، لكنّ الكلام في معرفة كيفية الأمر بالجمعة فنقول: قضية الأمر أداء الظهر بالجمعة، لا نسخ الظهر بها كما زعما، ولهذا يؤدى الظهر بعد فوت الجمعة، والظهر لا يصلح قضاء عن الجمعة، لأنّ أربع ركعات لا يكون قضاء عن ركعتين، والجمعة لا تقضى بالإجماع فكان ينبغي أن لا يلزمه شيء، ولما أمر بالظهر علم أنّه أصل عاد إليه الحكم، ألا ترى أنه ينوي القضاء إذا أدى الظهر بعد فوات الوقت إجماعاً، فلو لم يكن أصل فرض الوقت في حقه لما نوى القضاء، فثبت أنّ الأمر بالجمعة مقرِّرٌ له لا ناسخ فصح أداءه وأمر بنقضه بالجمعة بعدما أدى، كما أمر بإسقاطه بالجمعة قبل الأداء، وإنّما وضع عن المعذور أداء الظهر بالجمعة رخصةً دفعاً للحرج فلا يتغير به حكم ما هو عزيمة، فإذا أدّاها تجُوز وإلّا تعود على موضوعه بالنقص.

(**وكامل**: وهو القدرة الميسرة للأداء ودوام هذه القدرة شرط لدوام الواجب، حتى تبطل الزكاة، والعشر، والخراج، بهلاك المال، بخلاف الأولى، حتى لا يسقط الحج، وصدقة الفطر، بهلاك المال).

يقال: ضيق فم الركية أي آجعله ضيقاً من الابتداء، لا أنّه كان واسعاً ثم يضيقه، وهذه القدرة شرط في أكثر العبادات المالية دون البدنية. (ودوام هذه القدرة شرط لدوام الواجب) أي ما دامت هذه القدرة باقية يبقى الواجب، وإذا آنتفى القدرة آنتفى الواجب، لأنّ الواجب كان ثابتاً باليسر، فإن بقي بدون القدرة يتبدل اليسر إلى العسر الصرف، (حتى تبطل الزكاة، والعشر، والخراج بهلاك المال) تفريع على قوله: ودوام هذه القدرة، يعني أنّ الزكاة كانت واجبة بالقدرة الميسرة؛ لأنّ التمكن فيه يثبت بملك أصل المال، فإذا آشترط النصاب الحولي علم أنّ فيه قدرة ميسرة، فإذا هلك النصاب بعد تمام الحول سقطت

واعلم أنّ الكامل: هو القدرة الميسرة للأداء، وهي زائدة على الأولى بدرجة رحمة وكرامة من الله تعالى، وفرق ما بينهما: أنه لا يتغير بالأولى صفة الواجب لأنّها للتمكن من الفعل فكانت شرطاً محضاً فلم يشترط بقاؤها البقاء الواجب، وهذه تغير صفة الواجب فتجعله سمحاً سهلاً، فشرط بقائها لبقاء الواجب لا باعتبار أنها شرط، ولكن لأنّها تغير صفة الواجب، ومتى وجب الأداء بصفة لا يبقى الأداء واجباً إلاّ بتلك الصفة، ولا يكون الأداء بهذه الصفة بعد فوات القدرة الميسرة للأداء، ولهذا تسقط الزكاة بهلاك المال بعد التمكن من الأداء، لأن الشرع أوجب الأداء بصفة اليسر، ولهذا خصه بالمال الفاضل النامي تحقيقاً، أو تقديراً، ولم يوجب الأربع العشر، فلو بقي الواجب بعد هلاك المال لم يكن المؤدى بصفة اليسر بل بصفة العسر، فلا يكون الذي بقي ذلك الذي وجب، ولا وجه لإيجاب غيره إلاّ بسبب متجدّد.

(س) إذا هلك بعض النصاب يبقى الواجب بقدر ما بقي منه، وإن كان كمال النصاب شرطاً للوجوب ابتداء.

(ج) كما النصاب ليس بشرط لليسر ليتغير صفة الواجب، فأداء درهم من الأربعين، وأداء خمسة من مائتين، سواء في اليسر إذ كل واحد منهما ربع العشر، وإنّما شرط كمال النصاب ليتحقق صفة الغنى في المخاطب، فالمطلوب بالأداء إغناء المحتاج، والإغناء من غير الغنى لا يتحقق، كالتمليك من غير المالك، وأحوال الناس تتفاوت في الغنى، فقدره الشرعُ بملك النصاب فصار الغنى شرط وجوب الأداء بمنزلة أدنى التمكن لما كان أمراً زائداً على الأهلية الأصلية، أعني العقل والبلوغ، ولم يكن مغيراً صفة الواجب، وشرط الوجوب لا يشترط بقاؤه لبقاء الواجب، إذْ لا يتكرر الوجوب في واجب واحد، ولكن بقدر ما بقي من المال يبقى الواجب بصفته لبقاء صفة اليسر فيه.

(س) آستهلاك النصاب لا يسقط الواجب وقد صار غرماً.

(ج) النصاب لما صار مشغولاً بحق المستحق للزكاة صار الاستهلاك تعدياً

على حق الغير، وذا يوجب الغرم عليه كالعبد الجاني إذا آستهلكه مولاه وهو لا يعلم بجنايته فإنّه يغرم قيمته وان صادف فعله ملكه لهذا المعنى، فلم يتبدل الواجب على هذا التقدير لبقاء النصاب تقديراً في حق صاحب الحق، ولهذا قلنا: إنّ الحانث الموسر إذا عجز عن التكفير بالمال كفر بالصوم، لأنّ وجوب الكفارة متعلق بالقدرة الميسرة، لأنّ الشرع خيره في أنواع التكفير بالمال، والتخيير

الزكاة إذ لو بقيت عليه لم يكن إلاّ غرماً. وعند الشافعي رحمه الله لا تسقط لتقرر الوجوب عليه بالتمكن، بخلاف ما إذا آستهلكه إذ تبقى عليه زجراً له على التعدي، وهذا إذا هلك كل النصاب، إذْ لو هلك بعض النصاب تبقى بقسطه؛ لأنّ شرط النصاب في الابتداء لم يكن إلاّ للغناء لا لليسر، إذ أداء درهم من أربعين كأداء خمسة دراهم من مائتين، فإذا وجد الغناء ثم هلك البعض فاليسر في الباقي باق بقدر حصته، وكذا العشر كان واجباً بالقدرة الميسرة؛ لأنّ الممكنة فيه كان بنفس الزراعة، فإذا شرط قيام تسعة الأعشار عنده كان دليلاً على أنه يجب بطريق اليسر، فإذا هلك الخارج كله أو بعضه بعد التمكن من التصدق يبطل العشر بحصته: لأنّه آسم إضافي يقتضي وجود الحصص الباقية، وكذا الخراج كان واجباً بالقدرة الميسرة؛ لأنّه يشترط فيه التمكن من الزراعة بنزول المطر، ووجود آلات الحرث، وغير ذلك، فإذا عطل الأرض ولم يزرع يجب عليه الخراج؛ للتمكن التقديري، وهذا مما يعرف ولا يفتى به لتجاسر الظلمة، بخلاف العشر فإنّه يشترط فيه الخارج التحقيقي دون التقديري، ولكن إذا لم يعطل، وزرع الأرض، وآصطلمت الزرع آفةٌ يسقط عنه الخراج؛ لأنّه واجب بالقدرة الميسرة، (بخلاف الأولى، حتى لا يسقط الحج وصدقة الفطر بهلاك المال) بيان للممكنة بطريق المقابلة، يعني أنّ بقاء القدرة الممكنة ليس بشرط لبقاء الواجب؛ لأنّه شرط محض، ولا يشترط بقاؤه؛ كالشهود في باب النكاح، فإذا زالت القدرة الممكنة يبقى الواجب، ولهذا يبقى

تيسير لأنّه يأتي بما هو أهون وأيسر عليه بخلاف ما إذا كان واحداً معيناً فقد يتعسر عليه ذلك المعين.

(س) التخيير ثابت في صفة الفطرة وهي لم تجب بالقدرة الميسرة.

(ج) الواجب ثمة واحد معنى، وإن اختلف صورة، فقيمة نصف صاع من بُرٍّ وصاع من تمر عندهم واحدة، وقيم الأشياء الثلاثة هنا مختلفة ظاهراً، فلهذا أوجب التخيير التيسير هنا ولم يوجبه ثمةَ، ولأنّه نقل إلى الصوم عند عجزه عن التكفير بالمال في الحال مع توهم القدرة في المآل، ولم نعتبر العدم في العمر كما نعتبر في عدم سائر الأفعال، كما لو قال: إن لم آت البصرة وإن لم أكلم فلاناً، أو إن لم أدخل الدار فامرأته كذا، وفي قول الله تعالى: ﴿فمن لم يجد فصيام ثلاثة أيام﴾ دليل على أنّ المعتبر العجز في الحال، إذ لو اعتبر العجز في جميع العمر لا يتحقق أداء الصوم بعد هذا العجز، وكذا في طعام الظهار يعتبر العجز في الحال عن التكفير بالصوم، حتى لو مرض أياماً فكفر بالإطعام جاز، وإن صح بعده.

فعلم بهذا: أنّ المعتبر في الكفارة القدرةُ الميسرة للأداء، فكانت من قبيل الزكاة، إلاّ أنّه إذا هلك المال ثم إيسر بمال آخر لزمه التكفير بالمال، لأنّ المال في الكفارة غير معين، إذ القدرة الميسرة ثبتت بملك المال ولا يختص بمال دون مال، وتعين الهالك ضرورة عدم قدرته على غيره، بخلاف الزكاة، فإنّ النصاب صار في حق الواجب حقاً لصاحب الحق فيفوت حقه عند فوت النصاب، ولهذا ساوى الاستهلاك في الكفارة الهلاك، حتى لو أتلف المال له أن يكفر بالصوم، لأنّ الواجب لا يصادف المال فلا يصير المال مشغولاً به، فلم يكن الاستهلاك تعدياً على محل مشغول بحق المستحق، والكفارة غير مؤقتة بوقت حتى تضمن

الحج وصدقة الفطر بهلاك المال؛ لأنّ الحج يثبت بالقدرة الممكنة؛ لأنّ الزاد القليل والراحلة الواحدة أدنى ما يتمكن بها المرء من أداء الحج، وأما اليسر فإنّما يقع بخدم ومراكب كثيرة وأعوان مختلفة ومال كثير، فإذا فاتت القدرة يبقى الحج

بالتفويت عن الوقت، فصارت هذه القدرة نظير الاستطاعة التي لا تسبق الفعل حيث آعتبر في هذه القدرة زمان أداءِ الكفارة لا قبله وهو زمان الحنث، وإن كان وقت وجوب الكفارة كما آعتبر في الاستطاعة وقت الفعل لا قبله، ولهذا لا يجب الزكاة على المديون لأنّ الوجوب بآعتبار الغنى، واليسر، والدين ينافيهما.

(س) الدين لا يمنع وجوب التكفير بالمال، وهو ينافي اليسر.

(ج) يمنع على قول البعض فيجوز التكفير بالصوم لفوات صفة اليسر به فصار المال كالمعدوم، والفرق لمن يقول: لا يمنع أنّ الزكاة وجبت بصفة اليسر، وشرطه: القدرة والإغناء لقوله عليه السلام: «أغنوهم عن المسئلة في مثل هذا اليوم»، والحديث وإن ورد في صدقة الفطر لكن باعتبار إغناء المحتاج، والزكاة تشاركها فيه، ولقوله: «لا صدقة إلّا عن ظهر غنى»، وإنّما الإغناء شكراً لنعمة الغنى، فشرط الكمال في سببه ليستحق شكره، إذْ لا يليق من الكريم إيجاب الشكر بمقابلة النعمة الناقصة، والدين يسقط الكمال حتى حلت له الصدقة وهي لا تحل لغني، ولا يعدم أصله حتى أبيح له التصرف، ولهذا لا تتأدى الزكاة إلّا بعين متقوّمة ليحصل الإغناء.

وأما الكفارة فلا تستغني عن شرط القدرة، وعن قيام صفة اليسر في تلك القدرة، غير أَنّها لم تشرع للإغناء لأنَّها شرعت ساترة أو زاجرة اعتباراً لحالتي الوقوع وعدمه. وإغناء الفقير ليس بأمر أصليّ فيها. فإنّها تتأدى بالتحرير، والصوم، والإباحة، وليس فيها إغناءٌ، ولكن المقصود به نيل الثواب ليكون

على حاله، ويظهر ذلك في حق الإثم والأيصاء، وكذا صدقة الفطر تثبت بالقدرة الممكنة؛ ألا ترى أنّه لم يشترط فيها حولان والحول والنماء، بل لو هلك النصاب في يوم العيد تجب عليه الصدقة، فإذا فات هذا النصاب يبقى عليه الواجب بحاله. وعند الشافعي رحمه الله: كل من يملك قوتاً فاضلاً عن يومه تجب عليه الصدقة، ولا يشترط ملك النصاب. قلنا: يلزم في هذا قلب الموضوع، بأن يعطي اليوم الصدقة ثم يسأل منه غدا عين تلك الصدقة.

ساتراً للإثم الذي لحقه بآرتكاب المحظور، فالحسنات يـذهبن السيآت، فـإذا لم يكن الإغنـاءِ مقصوداً فيهـا لم يشترط صفـة الغنى فيمن خوطب بهـا، بل شـرط القدرة واليسر بها، وذا لا يفوت بالدين وظهر أنَّها لم تجب شكراً لنعمة الغنى بـل جزاء للفعل، فلم يشترط كمال صفة الغنى، وإنّما شـرط أدنى ما يصلح لنيـل الثواب، وأصل المال كافٍ لذلك، وقد وجد، ولهذا يسقط العشر بهلاك الخـارج لأنّ القدرة الميسرة شرط أدائه، فـالقدرة عـلى أداء العشر تستغني عن قيام تسعـة الأعشـار، ولا يجب إلاَّ بعد تحقق الخـارج، والكل آيـة اليسر، وذا لا يبقى بعد هلاك الخارج، وكـذا الخراج إذا آصـطلم الزرع آفـة لأن وجوبـه بصفة اليسر، ولهذا لا يجب الخراج إذا لم يسلم الخـارج لصاحب الأرض إلا أنّ الخـارج تارة يكـون تحقيقاً، وطوراً يكون تقديراً، حتى إذا لم يزرع وقد تمكن من الزراعة جعل كـأنّ الخارج موجود حكماً لتقصير كان منه في الزراعـة ولكون الـواجب من غير جنس الخارج بخلاف العشر لأنّه من جنسه، ولهـذا يتقدّر الـواجب بقدر الـريع، حتى إذا قـلّ الخارج لا يجب الخـراج أكثر من نصف الخـارج، ولمّا كـان كذلـك سقط بهلاك الخارج، إذ لو بقي الخراج لكان غرماً، وهذا بخلاف الحج فإنّه إذا وجب بملك الزاد والراحلة لا يسقط بفوتهما لوجوبه بالقدرة الممكنة دون الميسرة، فالزاد والراحلة أدنى ما يقطع به السفـر، واليسر في سفر الحـج بخدم ومـراكب وأعوان وذلك ليس بشرط اجماعاً فلم يشترط بقاؤها لبقاء الواجب.

(س) المكنة ثبتت بدونها، فآشتراطها دليل اليسر، ألا ترى أنّكم آعتبرتـم توهم القدرة لـوجوب الصـلاة على من أدرك جـزأ يسيراً من الـوقت مع نـدرته، فلأن تعتبر هذه القدرة مع عدم ندرته أحق.

ثم لما فرغ المصنِّف عن بيان حسن المأمور به شرع في بيان جـوازه مناسبـة وأطـراد فقال: (وهـل تثبت صفـة الجـواز للمـأمـور بـه إذا أتى بـه؟ قـال بعض المتكلمـين لا) يعني آختلفـوا في أنّـه إذا أدى المـأمـور بـه مـع رعـايــة الشـرائط والأركان، فهل يجوز لنا أن نحكم بمجرد إتيانه بالجواز أو نتوقف فيـه حتى يظهـر

(ج) في الوجوب ثم فائدة ليظهر أثره في الخلف وهو القضـاء، ولا كذلـك هنـا، وكذا لا تسقط صـدقة الفـطر بهلاك الـرأس، أو ذهاب الغنى لأنّها وجبت بشـرط القدرة، وقيـام صفة الأهليـة بالغنى لا بصفـة اليسر، ولهـذا تجب بسبب رأس الحر، ولا يقع به الغنى، لأنّ الغنى لا يكون بـلا مال والحـرُّ ليس بمال فـلا يقع به الغنى، وإنّما شرط صفة الغنى للمخاطب ليصـير أهلاً لـلإغناء لا لليسر، وهذا بخلاف الزكاة فإنّها إنّما تجب في مال يقع بـه الغنى، فعلم أنّ صدقـة الفطر لم تجب بصفـة اليسر حيث وجبت بالغنى بشيء آخـر لأجل شيء آخـر، والزكـاة وجبت بصفـة اليسر حيث لم تجب بالغنى بشيء آخـر، ولهـذا لـو ملك من ثياب البذلة والمهنة فاضلاً عن حاجته ما يساوي نصابـاً تجب عليه صـدقة الفـطر، ولا يقع بها اليسر لأنّها ليست بنامية، وصفة اليسر يختص بـالمال النـامي ليكون الأداء من فضل المال، وذا ليس بشرط هنا، فإذا لم يتغير صفة المؤدى بهذا الشرط لم يشترط بقاؤه لبقاء الواجب.

(س) لا تجب صـدقة الفـطر على المـديون إذا لم يملك نصـاباً فـاضـلاً عن دينـه، لأنّ الدين وإن لم يعـدم أصـل الملك لكن يعـدم الغنى الـذي هـو شـرط الوجوب، وبه يقع أهلية الإغناء، بخلاف الدين على العبد فـإنّه لا يمنـع وجوب صدقة فطره على مولاه لأنّه لا يمنع غنى مولاه بمال آخر يفضل عن حاجتـه بالغـاً نصاباً، أما دين المولى: يمنـع غنى المولى، والغنى شـرط فلا يجب، بخـلاف زكاة التجـارة فإنّها تسقط بـدين العبد الـذي هو للتجـارة، لأنّ الـزكـاة تقتضي الغنى الكـامل بـالمال الـذي يجب أداء الزكـاة عنـه ليكـون الأداء بصفـة اليسر، وذا لا يحصل بقيام الدين على العبد، ولهذا إذا هلك المال وقدر على الأداء بمال آخـر لا يجب، وصدقة الفطر لا تقتضي الغنى بما يجب لأجله للوجوب بسبب رأس الحر.

دليل خارجي يدل على طهـارة الماء وسـائر الشـرائط؟ فقال بعض المتكلمـين: لا نحكم به حتى نعلم من خارج أنه مستجمع للشرائط والأركان، ألا ترى أنّ من أفسد حجه بالجماع قبل الوقوف فهو مأمور بالأداء شرعاً بالمضي على أفعالـه، مع

(وهـل تثبت صفـة الجـواز للمـأمـور بـه إذا أتى بـه؟ قـال بعض متكلمي المعتزلة: لا تثبت إلا بدليل زائد وراء الأمر، والصحيح عند الفقهاء أنه تثبت به صفة الجواز وآنتقاء الكراهة).

حجة المخالف: أنّ النهي لا يدل على الفساد بمجرده حتى يجوز الصلاة في الدار المغصوبة، فكذا الأمر لا يدل على الجواز بمجـرده، ولأنّ من صلى في آخـر الوقت ظاناً أنّه عـلى طهارة مـأمور بـأداء الصلاة ولم تجـز صلاتـه حتى يجب عليه القضـاء إذا ظهر أن المـاء نجس، وتفسير الأجـزاء والجواز عنـد المخالف سقـوط القضـاء عنـه ولـو جـازت لسقط عنـه القضـاء، وَلنـا: أنّ مـطلق الأمـر يقتضي الـوجوب وحسن المـأمور بـه، ولن يكـون حسنـاً وواجب الأداء إلاّ بعـد جـوازه شرعاً، ولأنّه أتى بتمام ما أمر به إذِ الكلام فيه، فيخرج عن العُهدة لأنّه إذا بقي الأمر بعده، فإما أَنْ يكون متناولاً للمأتى به وهو تحصيل الحاصل، أو لغيـره وأنه يقتضي أن يكون الأمر قد كان متناولاً لغير المأتى، وحينئذ لا يكون المأتي به تمام المأمور به، وقد فرضناه، كذلك هذا خلف، ولأنّ الأمر يقتضي فعل المـأمور به، وهو يقتضي سقوط الأمر وهو المراد بالجواز والأجزاء. والنهي يدل عـلى فساد المنهي وجواز الصلاة بناء على أَنّها غـير منهيٍ عنها، بـل النهي لما يجـاوزها، ومتى

أنـه لا يجوز المؤدى إذا أداه، فيقضى من قـابل، (والصحيـح عند الفقهـاء: أنّـه تثبت به صفة الجواز للمأمور به وآنتفاء الكراهة) أي: المذهب الصحيح عندنـا: أنه تثبت بمجرد إيجاد الفعل صفة الجواز للمأمور به وهو حصول الامتثال عـلى ما كلف به وإلاّ يلزم تكليف ما لا يطاق، ثم إذا ظهر الفسـاد بدليـل مستقل بعـده يعيده، وأما الحـج فقد أداه بهـذا الإحرام وفـرغ عنه، والأمـر بحج صحيـح في العـام القابـل بأمـر مبتدأ. وعنـد أبي بكر الـرازي لا يثبت بمـطلق الأمـر آنتفـاء الكراهة؛ لأنّ عصر يومه مأمور بـالأداء مع أنّـه مكروه شـرعاً، والـطواف محدثـاً مأمور به مع أنّه مكروه شرعاً. قلنا: ذلك الكراهة ليس في نفس المأمور بـه، بل لمعنى خارج وهو التشبيه بعبدة الشمس، وكـون الطائف محـدثاً، ومثـل هذا غـير

ظهر أنّ الماء نجس تبين أنّها غير مجزئة لعدم الطهارة فبقي التكليف ولكن لو مات قبل أن يعلم لا يؤاخذ به لأنّه معذور لأنّه أتى بما في وسعه.

(وإذا عدمت صفة الوجوب للمأمور به لا تبقى صفة الجواز عندنا خلافاً للشافعي).

له: أنّ مِنْ ضرورة وجوب الأداء جواز الأداء، لأنّ الجواز جزء الوجوب لأنّه عبارة عن رفع الحرج عن الفعل، والوجوب رفع الحرج عن الفعل مع إثبات الحرج على تركه، وليس من ضرورة آنتفاء الوجوب آنتفاء الجواز، لجواز آنتفاء الوجوب بآنتفاء المنع من الترك، ولهذا نسخ وجوب أداء صوم عاشوراء ولم ينسخ جواز الأداء فيه، ولنا أنّ الجواز ثبت ضمناً وبطلان المتضمن يدل على بطلان ما في الضمن، وليس الجواز جزء الوُجوب لأنّه عبارة عن رفع الحرج عن الفعل والترك معاً، ويكون العبد مخيراً فيه فكان منافياً للوجوب الذي لا يكون العبد مخيراً فيه ويلحقه الحرج في تركه، والمنافي لا يكون جزءاً وجواز صوم عاشوراء بدليل آخر لا بموجب ذلك الأمر.

إرادة وجود المأمور به ليست بشرط لصحة الأمر عندنا، خلافاً للمعتزلة.

لا يجوز ورود الأمر بما لا يقدر عليه المكلف خلافاً للاشعري، وهما من مسائل الكلام وقد شرحتهما فيه.

الأمر بالشيء أمر بما لا يتم الشيء إلّا به بشرط أن يكون مقدوراً للمكلف ويكون الأمر مطلقاً لأنّ الأمر يقتضي إيجاب الفعل فاقتضى إيجاب مقدمته، إذ لو لم يقتضِ ذلك لكان مكلفاً حال عدم المقدمة، وذلك تكليف ما لا يطاق، كذا علله الإمام في محصوله، مع أنّ الأشعري في جواز ورودِ الأمر بما لا يقدر عليه

مضر، (وإذا عدمت صفة الوجوب للمأمور به لا تبقى صفة الجواز عندنا، خلافاً للشافعي رحمه الله) هذا بحث آخر متعلق بما مر من أنّ موجب الأمر هو الوجوب، يعني أنّه إذا نسخ الوجوب الثابت بالأمر فهل تبقى صفة الجواز الذي

المكلف وهذا عجب منه، وصورتُه: إذا قال المولى لعبده: آصعدِ السطح، فإنّه يجب عليه الصعود إن كان السلم منصوباً وإن لم يكن يجب عليه نصب السلم إذا كان متمكناً من نصبه بأن كان حاضراً ثمةَ وله قدرة نصبه، وأما إذا كان الأمر بالفعل معلقاً بوجودِ ذلك الشيءِ كقوله: آصعد السطح إن كان السلم منصوباً يجب عليه الصعوب، وإن لم يكن لا يجب عليه نصب السلم لأنّ المعلق بالشرط لا حكم له قبل الشرط.

الأمر بفعل كلي كقوله: بعْ هذا العبدَ، أمرٌ بما هو الجزئي له، وهو البيع بالغبن الفاحش وغيره، إذِ الأمر بما يقتضي القدرة على أَحدهما معيناً، والمطلق وهو: الكليُّ بالنسبة إلى كل واحد من المعينين على السواء، فيكون ذلك أمراً بالكل، وقيل: لا يكون أمراً بما هو الجزئي له، لأنّه ليس هو، ولا هو من لوازمه فلم يدل اللفظ عليه بالمطابقة، أو بالتضمن، أو بالالتزام.

قلنا: فينبغي ان لا يملك البيع بثمن المثل وهو مالك له إجماعاً.

قالوا: العرف يشهد بالرضا بثمن المثل.

قلنا: البيع بالغبن متعارف أيضاً عند شدة الحاجة إلى الثمن أو التبرم من العين.

هذا الذي ذكرنا فيما تقدم هو تقسيم في صفة حكم الأمر، إذْ حكم الأمر الوجوب، وبالأمر يجب الأداء، والقضاء يجب بما يجب به الأداء، فكان الأداء والقضاء

في ضمنه، أم لا؟ فقال الشافعي رحمه الله: تبقى صفة الجواز آستدلالاً بصوم عاشوراء؛ فإنه قد كان فرضاً، ثم نسخت فرضيته، وبقي آستحبابه الآن. وعندنا: لا تبقى صفة الجواز الثابت في ضمن الوجوب، كما أنّ قطع الأعضاء الخاطئة كان واجباً على بني إسرائيل، وقد نسخ منا فرضيته وجوازه، وهكذا القياس. وأما صوم عاشوراء فإنّما يثبت جوازه الآن بنص آخر لا بذلك النص الموجب للأداء. قيل: وفائدة الخلاف بيننا وبينه تظهر في قوله عليه السلام: «من حلف على يمين فرأى غيرها خيراً منها فليكفر يمينه ثم ليأت بالذي هو خير» فإنّه

صفـة حكم الأمر وصفـة المأمـور به في نفسـه، وهو مـا مرّ في هـذا الفصل: أنّ المأمورَ به نوعان:

حسنٌ لعينه: وهو أنواع.

وحسن لغيره: وهو أنواع. وما يتصل به من مسائل المأمور به.

وهذا الفصل لبيان ما يكون صفة قـائمة بغـير المأمـور به وهـو الوقت، إذِ الوقت غير المأمور بـه، فلا بـد من ترتيبـه على الـدرجة الأولى، أي: فـلا بد أن يكون هذا الفصل مرتباً على الأول لأنه راجع إلى نفس المأمور به، وهذا لا.

فصل

في تقسيم المأمور به في حكم الوقت.

(**الأمـر** نوعـان: **مـطلق عن الـوقت**) أي: لم يـذكـر لـه وقت، (كـالأمـر بالزكاة، وصدقة الفطر)، والعشر، والنذر بالصدقة المطلقة، كقوله: لله علـيَّ أنْ أتصدق بدرهم، ولم يعين وقتاً.

(وهو على التراخي) في الصحيح من مذهب علمائنا، وتفسيره: أنّـه يجب مطلقاً عن الوقت، وكان خيار التعيين إليـه، ولو مـات قبل الأداء يـأثم بتركـه.

يدل على وجوب تقديم الكفارة على الحنث، وقد نسخ وجوب تقديمها بالإجماع، ولكن بقي جوازه عنده ولم يبق عندنا أصلاً.

ثم لّما فرغ المصنف عن مباحث حسن المأمـور به وملحقـاته شـرع في بيان تقسيمـه إلى المطلق والمؤقت، فقـال: (والأمر نـوعـان: مـطلق عن الـوقت) أي أحدهما: أمر مطلق غير مقيد بوقت يفوت بفوته؛ (كالزكاة، وصدقة الفطر) فإنّهما بعـد وجود السبب أي: ملك المـال والرأس والشـرط أي: حولان الحـول ويـوم الفطر لا يتقيدان بـوقت يفوتـان بفوتـه، بل كلما أدّى يكـون أداء لا قضاء، وإن

(وروى الكرخي عن أصحابنا أنّه على الفور)، وهو قول عامة أهل الحديث وبعض المعتزلة. وذكر أبو سهل الزجاجي: أنه عند أبي يوسف على الفور، وعند محمد والشافعي على التراخي. وروى عن أبي حنيفة رحمه الله مثل قول أبي يوسف، وذكر محمد بن شجاع، عن أصحابنا: أنّه يجب في أوّل الوقت وجوباً موسعاً، وهو قول بعض أصحاب الحديث.

وتفسير الوجوب الموسع: أنه يجب في أول أوقات الإمكان، ومتى أدّى يقع واجباً ولا يأثم بالتأخير إلى آخر العمر، وقال الشيخ أبو منصور: لا نعتقد فيه أنه على الفور، أو على التراخي، إلا بدليل زائد وراء الصيغة، ولكن يجب عليه تحصيل الفعل في أول أوقات الإمكان من حيث الظاهر لا بطريق القطع، مع الاعتقاد مبهماً.

وقالت الواقفية: يتوقف في وجوب العمل والاعتقاد في حق الفور والتراخي.

(لنا: أنّه يعود على موضوعه بالنقض حينئذ)، لأنّ قوله: آفعل كذا الساعة يقتضي الفور وهو مقيد، ولو اقتضى الفور قوله: آفعل وهو مطلق، لصارحكم المطلق ما هو حكم المقيد.

لهم: أنّ الأمر يقتضي إمكان الأداء، ولا إمكان إلا بوقت، وأول أوقات

كان المستحب التعجيل (وهو على التراخي خلافاً للكرخي) أي: هذا الأمر المطلق محمول عندنا على التراخي، يعني: لا يجب الفور في أدائه، بل يسع تأخيره. وعند الكرخي رحمه الله لا بدّ فيه من الفور آحتياطاً لأمر العبادة بمعنى أنه يأثم بالتأخير، لا بمعنى أنّه يصير قاضياً. وعندنا لا يأثم إلاّ في آخر العمر، أو حين إدراك علامات الموت ولم يؤد فيه. ودليلنا هو ما أشار إليه بقوله: (لئلا يعود على موضوعه بالنقض) يعني: موضوع الأمر المطلق كان هو التيسير والتسهيل،

إمكان الأداء مرادٌ آتفاقاً، حتى لو أدّى فيه كان ممتثلاً فلم يبق ما بعده مراداً، لأنّ ثبوته بطريق الاقتضاء ولا عموم له.

قلنا: أول الأوقات ليس بمتعين إذ لو أداه في أي جزء عينه كان مؤدياً، ولو تعين لما كان مؤدياً.

(س) ﴿ما منعك أن لا تسجد إذ أمرتك﴾ يقتضي الوجوب على الفور، حتى عوتب على ترك المبادرة.

(ج) لعله كان مقروناً بما يدل على الفور.

(ومقيد بالوقت)، أي: خص جوازه بوقت عين تفوت العبادة بفوته، (وهو إما أن يكون الوقت ظرفاً للمؤدى، وشرطاً للأداء، وسبباً للوجوب، كوقت الصلاة)، ألا يرى أنه يؤدى فيه ويفضل عن الأداء فكان ظرفاً للأداء لا معياراً والأداء يفوت بفوته مع تحقق السبب فكان شرطاً ويختلف الأداء باختلاف صفة الوقت ويفسد التعجيل قبله فكان سبباً إذا المسبب يختلف بآختلاف

فلو كان محمولاً على الفور لعاد على موضوعه بالنقض، ويكون مناقضاً للموضوع، (ومقيد به) أي: الثاني أمر مقيد بالوقت (وهو) أربعة أنواع؛ لأنه (إمّا أنْ يكونَ الوقت ظرفاً للمؤدى، وشرطاً للأداء، وسبباً للوجوب) فهو النوع الأول، والمراد بالظرف: أنْ لا يكون معياراً له بل يفضل عنه، والمراد بالشرط: أنْ لا يصح المأمور به قبل وجوده ويفوت بفوته، والمراد بالسبب أن لهذا الوقت تأثيراً في وجوب المأمور به وإن كان المؤثر الحقيقي في كل شيء هو الله تعالى، ولكن يضاف الوجوب في الظاهر إلى الوقت؛ لأنّ في كل لمحة وصول نعمة من الله تعالى إلى جانب العبد، وهو يقتضي الشكر في كل ساعة، وإنّما خص هذه الأوقات المعينة بالعبادات لعظمتها وتجدّد النعم فيها، ولئلا يفضي إلى الحرج في تحصيل المعاش إنِ آستغرق الوقت العبادة (كوقت الصلاة) فإنّ الوقت فيها يفضل عن الأداء إذا أدّي على حسب السنة من غير إفراط، فيكون ظرفاً، ولا يصح الأداء قبل دخول الوقت ويفوت بفوته فيكون شرطاً، ويختلف الأداء

السبب كما عرف في البيع الصحيح والفاسد، وكذا الألم يختلف بآختلاف الضرب خفة وشدة وهنا كمل المؤدى بكمال الوقت وانتقص بنقصانه كالعصر يستأنف في وقت الاحمرار.

(س) فسادُ التعجيل قبله لا يدل على السببية، كتعجيل التكفير قبل الجرح، وتعجيل الزكاة قبل ملك النصاب يدل على الشرطية كتقديم الصلاة على الطهارة.

(ج) لو كان الوقت شرطاً للوجوب لصح التعجيل كما في صدقة الفطر، وتقديم الزكاة على الحول.

(وهو إما ما أن يضاف إلى الجزء الأول، أو إلى ما يلي آبتداء الشروع أو

بآختلاف صفة الوقت صحة وكراهة، فيكون سبباً للوجوب، وتقديم الشروط على الرط جائزاً إذا كان الشرط شرطاً للوجوب كما في حولان الحول للزكاة، وأمّا إذا كان الشرط شرطاً للجواز لا يصح التقديم عليه كسائر شرائط الصلاة، وتقديم المسبب على السبب لا يجوز أصلاً، وههنا لمّا آجتمعت الشرطية والسببية فلا جرم أنْ لا يجوز التقديم على الوقت ثم ههنا شيئان: نفس الوجوب، ووجوب الأداء، فنفس الوجوب سببه الحقيقي: هو الإيجاب القديم، وسببه الظاهري: وهو الوقت أقيم مقامه، ووجوب الأداء سببه الحقيقي: تعلق الطلب بالفعل، وسببه الظاهري: وهو الأمر أقيم مقامه، ثم الظرفية والسببية لا يجتمعان بحسب الظاهر لأنّه إنْ أدّي في الوقت لا يكون سبباً، لأنّ السبب يجب أنْ يقدم على المسبب، وإن لم يؤد في الوقت لا يكون ظرفاً إذِ الظرف ما يؤدى فيه لا بعده، فلهذا قالوا: إنّ الظرف هو جميع الوقت، والشرط هو مطلق الوقت، والسبب هو الجزء الأول المتصل بالأداء قبل الشروع في الأداء. والكل في القضاء وهو أربعة أنواع، وقد فصله المصنف بقوله: (وهو إما أنْ يضاف إلى الجزء الأوّل

إلى الجزء الناقص عند ضيق الوقت، أو إلى جملة الـوقت، فلهذا لا يتـأدى عصر أمسه في الوقت الناقص، بخلاف عصر يومه).

أو إلى ما يلي آبتداء الشروع أو إلى الجزء الناقص عند ضيق الوقت، أو إلى جملة الـوقت) يعني: أنّ الأصل أنّ كـل مسبب متصل بسببـه، فإنّ أُديت الصـلاة في أول الـوقت يكون الجـزء السابق عـلى التحريمـة وهو الجـزء الذي لا يتجـزأ سبباً لوجوب الصلاة، فإن لم يؤد في أول الوقت تنتقل السببية إلى الأجزاء التي بعـده، فيضاف الوجوب إلى كل ما يلي آبتـداء الشروع من الأجـزاء الصحيحة، فـإن لم يؤدَ في الأجزاء الصحيحة حتى ضاق الوقت فحينئـذ يضاف الـوجوب إلى الجـزء النـاقص عند ضيق الـوقت، وهـذا لا يتصـوّر إلاّ في العصر، فـإنّ في غيـره من الصـلاة كل الأجـزاء صحيحة، وهـذا الجزء النـاقص مقدار مـا يسع التحـريمـة عندنا، ومقدار ما يؤدّى فيه أربع ركعات عند زفر رحمه الله، فـلا تنتقل السببيـة عنده إلى ما بعده؛ لأنّه خلاف الأمر والشرع، فإن كان هذا الجـزء الأخير كـاملاً كما في صلاة الفجر وجبت كاملة، فإنِ آعترض الفسـاد بالـطلوع بطلت الصـلاة ويحكم بالاستئناف، وإن كان هذا الجزءناقصاً كما في صلاة العصر وجبت ناقصـة فإنِ آعترض الفساد بالغروب لم تفسد الصلاة لأنّه أدّاها كما وجبت، وكان قوله: إلى مـا يلي آبتـداء الشروع شـاملاً للجـزء الأوّل، وللجزء النـاقص؛ لأنّ الجـزء الأوّل والجزء الناقص إنّما يصير سببـاً لوجـوب الصلاة إذا شـرع فيه، وأمـا إذا لم يشرع فيه لم يصر سبباً فينبغي أنْ يقتصر عليه، إلاّ أن الجزء الأوّل لاهتمام شأنه عنـد الجمهور صـرح به، حتى ذهب كـل الأئمة سـوى أبي حنيفـة رحمـه الله إلى آستحباب الأداء فيه، وكذا الجزء الناقص لأجل خلافية زفر رحمه الله فيـه صرح بذكره، وهذا كله إذا أدى الصلاة في الوقت، وأما إذا فـاتت الصلاة عن الـوقت فحينئذ يضاف الوجوب إلى جملة الوقت؛ لأنّه قد زال المانع عن جعل كل الوقت سبباً وهو كونه ظرفاً للصلاة لأنّه لم يبق الوقت، فلما كان كل الوقت سبباً للقضاء وهو كامل فحينئذ تجب الصلاة كاملة فلا يتأدى إلاّ في الوقت الكامل وإليه أشار بقوله: (فلهذا لا يتأدى عصر أمسـه في الوقت النـاقص، بخلاف عصر يـومه)،

اعلم أنّ الوقت لما جعل سبباً للوجوب، وظرفاً للمؤدى، وشرطاً للأداء، لا يمكن أن يجعل كل الوقت سبباً، لأنّا لو آعتبرنا جانب السببية يتأخر الأداء عن وقته، وتلغو الظرفية، فشهود كل الوقت لا يكون إلّا بعد مضي الوقت، ولو اعتبرنا جانب الظرفية حتى يقع الأداء في الوقت لحصل الأداء قبل السبب ضرورة أنَّ كل الوقت سبب فوجب أن يجعل بعضه سبباً وهو ما يسبق الأداء، حتى يقع الأداء بعد سببه لأنه ليس بين الكل والجزء الذي هو أدنى مقدار معلوم فوجب الاقتصار عليه. والجزء الأول أولى أن يجعل سبباً لعدم ما يزاحمه، ولصحة الأداء بعده، ولو لم يكن سبباً لما صح الأداء، ولما صار الجزء الأول سبباً أفاد نفس الوجوب، وأفاد صحة الأداء، ولكنّه لا يوجب الأداء، لأن وجوب الأداء بالخطاب، كما أنّ وجود الأداء بالاستطاعة، وهذا لان الوجوبَ جبر من الله تعالى بلا آختيار من العبد وليس من ضرورة الوجوب تعجيلُ وجوب الأداء، إذ وجوب الأداء منفصل عن نفس الوجوب، ألا يرى أن الثمن والمهر يجبان بالعقد، ووجوب الأداء يتأخر إلى المطالبة، فهنا وجوب الأداء متراخٍ إلى الطلب وَهو الخطاب، ونفس الوجوب بالإيجاب لصحة سببه لا بالخطاب، ولما ثبت الوجوب جبراً بلا آختيار من العبد كانت الاستطاعة مقارنة للفعل، إذِ القدرة إنما احتيج إليها لتحصيل الفعل آختياراً، فشرطت عند الفعل لا عند وجوبِ الأداء ولا عند نفس الوجوب، لأنّ الكل ثبت جبراً بلا آختيار من العبد، وهو كثوب هبت به الريح في دار إنسان لا يجب عليه تسليمه إلا بطلبه لأنّ حصوله في حجره كان بغير صنعه فكذا هنا الوجوب سببه كان جبراً لا صنع للعبد فيه، وإنما يلزمه الأداء عند الطلب ولم يوجد الطلب وقد خيره من له الحق في الأداء ما لم يتضيق الوقت، والتخيير ينافي المطالبة، فإذا ضاق الوقت فات التخيير فتتوجه عليه المطالبة فيجب تعجيل الأداء، ولهذا لو مات قبل آخر الوقت لا شيء عليه وهو كالنائم والمغمى عليه في جميع الوقت يثبت حكم الوجوب في حقهما، وتراخي وجوب الأداء والخطاب، وكذا عن الجزء الأوّل وتبين أنّ الصلاة تجب بأول جزء من الوقت وجوباً موسعاً، خلافاً لما يقوله بعض الشافعية: أنّ الوجوب يختص بأول الوقت فلو أخر كان قضاء وهو خلاف الإجماع.

والعراقيون من مشايخنا: أن الوجوب لا يثبت في أول الوقت، وإنما يتعلق الوجوب بآخر الوقت.

ثم اختلف هؤلاء في المؤدّى في أول الـوقت. فقيل: هـو نفـل يمنـع لـزوم الفرض إياه إذا بقي إلى آخر الوقت بصفة المكلفين، وقيـل المؤدى في أول الوقت موقوف، فإن بقي إلى آخر الوقت بصفة المكلفـين كان ذلـك فرضـاً، وإلاّ يكون نفلاً، وإن الخطاب بالأداء لا يتعجل خلافاً للشافعي، وما ذكـر في المحصول أنّ المأمور إنما يصير مأموراً حال زمان الفعل وقبل ذلك فلا أمر عند أصحابنا.

وقالت المعتزلـة: إنما يكـون مأمـوراً قبل الفعـل مشكل لأنّـه يقتضي أنْ لا يكون تارك الصلاة تاركاً للأمر وعاصيـاً لتعلق الأمر بـالفعل، والتـأويل بـإمكان الفعـل مردود لأنّـه حينئذ يـرتفـع الخـلاف. ثم إذا انقضى الجـزء الأول فلم يؤَد آنتقلت السببيـة إلى الجزء الثـاني، ثم إلى الثـالث، ثم وثم.. وهـذا لأن الجـزء الـذي يتصل بـه الأداء أولى بالسببيـة من غيره لأنّـه أقرب إلى المقصـود، ولأنّ الأصل أن يتصل المسبب بالسبب، والمسبب وإن كان نفس الوجوب لكنه مفضٍ إلى الوجود فيكون الوجود مضافاً إليه فلا بدّ من انتقال السببية حتى يمكننـا جعل الجزء المتصل بالأداء سبباً، ولهذا تجب الصلاة على من صار أهلاً بعد الجزء الأول ولو تعينت السببيـة في الجزء الأول ولم تنتقـل منه لمـا وجبت، كما لـو صار أهـلاً بعد ذهـاب الوقت، ولم يجـز تقريـر السببية عـلى ما يسبق قبيـل الأداء لأنّـه يؤدي إلى

يعني: فـلأجل أنّ سبب وجـوب عصر اليـوم هـو الـوقت النـاقص إذا لم يؤده في الأجزاء الصحيحة، وسبب وجوب عصر الأمس هو كل الوقت الفـائت الكامـل قلت: لا يتـأدى عصر الأمس في الـوقت النـاقص؛ لأنّـه لمـا فـاتت الصـلاة عن الوقت كان كل الوقت سبباً وهو كامل بآعتبار أكثر أجزائه، وإن كان يشتمل على الـوقت الناقص فـلا يصح قضـاؤه إلاّ في الوقت الكـامل ويتـأدى عصر يومـه في الوقت الناقص؛ لأنّه لم يؤده في الوقت الأول واتصل شروعه في الجزء النـاقص،

التخطي عن القليل وهو الجزء إلى الكثير وهي الأجزاء التي تسبق قبيل الأداء بلا دليل. وهذا لأنّ الدليل دل على تقدم السبب على المسبب، وذا يحصل بجعل الجزء المتصل بالأداء سبباً فلا يحتاج إلى جعل غيره معه سبباً مع أنّها صارت معدومة، ولأنّه لا يضبط، فإنه اليوم يصلي الظهر بعد جزأين وغداً بعد ثلاثة أجزاء إلى غير ذلك، فلو جعل السبب ما يسبق قبيل الأداء يختلف السبب، وهو فاسد، ثم قال زفر: إذا تضيق الوقت على الوجه لا يفضل عن الأداء يتعين السببية في ذلك الجزء فلا يتغير بما يعرض بعده من مرض أو سفر.

وقلنا: ما بعده من أجزاء الوقت صالح لانتقال السببية إليه فيحصل الانتقال إلى آخر جزء من أجزاء الوقت فيتعين السببية فيه ضرورة إذ لم يبق بعده ما يحتمل أن تنتقل السببية إليه فيعتبر حاله عند ذلك الجزء، حتى إذا كانت حائضاً لا يلزمها القضاء، وإذا طهرت من الحيض عند ذلك الجزء وأيامها عشرة يلزمها الصلاة، وإذا أسلم الكافر، أو أدرك الصبيُّ عند ذلك الجزء يلزمه الصلاة، وإذا كان مسافراً عند ذلك الجزء يلزمه صلاة السفر، وتعتبر صفة ذلك الجزء، فإن كان ذلك صحيحاً كما في الفجر وجب كاملاً، فإذا آعترض الفساد بطلوع الشمس بطل الفرض، لأنّ الجزء الذي يتصل به طلوع الشمس من الوقت سبب صحيح كامل فيثبت به الوجوب بوصف الكمال فلا يتأدى مع النقصان، وإن كان ذلك الجزء ناقصاً كالعصر يستأنف في وقت الاحمرار، فإذا غربت الشمس وهو فيها لم يفسد لثبوت الوجوب مع النقصان بسبب النهي وقد أدي بتلك الصفة.

(س) إذا آبتدأ العصر في أول الوقت ثم مده إلى أن غربت الشمسُ قبل فراغه منها لا يفسد، وقد كان الوجوب مضافاً إلى سبب صحيح وهو أول وقت العصر.

كان هو سبباً لوجوبه، فيؤدى ناقصاً كما وجب، ولا يقال: إنّ من شرع في صلاة العصر أول الوقت، ثم مدّها بالتعديل والتطويل إلى أنْ غربت الشمس، فإنّ

(ج) الشرع جعل له ولاية شغل كل الوقت بالأداء وهـو العزيمـة في الباب لأنّ العباد خلقوا لعِبـادته بـالنص، ولأنّه مـالكه وخـالقه وعـلى العبد أن يشتغـل بخدمة مالكه وخالقه في جميع الأوقات، إلاّ أنّ الله تعالى مَنّ علينا بأن جعل لنـا ولاية صرف بعض الأوقات إلى حوائجنا رخصة وترفهاً، فإذا شغُل الـوقت بالأداء فقد أتى بما هو العزيمة فجاز إذا لاحتراز عن اتصال هذا الفساد مع الإقبال عـلى العزيمة متعذر، فجعل هذا الفساد عفواً ضرورة أخـذه بالعـزيمة وثبـوته ضمنـاً لا قصداً.

وعن محمد فيمن قام إلى الخـامسة في العصر يستحب لـه الإتمام وإن كـره التطوع بعد العصر لثبوته من غـير قصد، فجعـل عفواً، فصـار بمنزلـة المؤدي في الوقت الصحيح، بخلاف حالة الابتداء لأنّه بقصده ثبت الفساد إذ الاحتراز عنه ممكن بـأن يختـار وقتـاً لا فسـاد فيـه، وأَمّـا إذا خـلا الـوقت، عن الأداء أصـلاً فالوجوب يضاف إلى كل الوقت لزوال الضرورة الداعية عن الكل إلى الجزء وهو ما بينا، فنقل الحكم إلى ما هو الأصل، وهو أن يكون كل الوقت سبباً، ويضاف الوجوب إلى كل الوقت لأنّ السببية عرفت بالإضافة وهي تضاف إلى كـل الوقت فوجبت بصفة الكمال، لأنّ الكل غير ناقص وإن كان فيه جزء ناقص فلا يتأدى بالناقص في اليوم الثاني في وقت الغروب، وهذا لأنّ الناقص وهو موجود بـأصله دونَ وصفه لا يعارض الكـامل، وهـو موجـود بأصله ووصفـه إذِ الموجـود أصلاً ووصفاً راجح على الموجود أصلاً لا وصفاً، ولأنّا إن نظرنا إلى الأجزاء الصحيحة لا يجوز القضاء في الأوقـات المكروهـة، وإن نظرنـا إلى الجزء النـاقص يجوز فـلا يجوز بالشـك، ولا يلزم الكافـر إذا أسلم بعدمـا آحمرت الشمس ولم يصـلِّ. ثم أداها في اليوم الثاني بعدمـا آحمرت الشمس، فـإنّه لا يجـوز لأن هذا لا يـروى، ومن حكمـه أنه لا يمنـع صحة أداء صـلاة أخرى فيـه لأن الوقت ظـرف لـلأداء

هذه الصلاة قد تمت ناقصة، وكان شروعها في الوقت الكامـل، لأنّا نقـول: إنّما يلزم هذا ضرورة آبتنائه على العزيمة، فإنّ العزيمة في كـل صلاة أنْ تؤدى في تمـام الوقت، فالاحتراز عن الكراهة مع الإقبال على العزيمة مما لا يجتمع قط، فجعـل

والواجب أركان معلومة في ذمة عليه وبقيت منافعه على حقه فلم ينتف غيرها من الصلوات.

(ومن حكمه: آشتراط نية التعيين).

أمّا أصل النية فشرط ليصير مَالُهُ مصروفاً إلى ما عليه، وأمّا التعيين فشرطٌ، لأن المشروع لمّا تعدد لم يتعين فرض الوقت بمطلق الاسم إلاّ بتعيين الوصف. (ولا يسقط) التعيين (بضيق الوقت)، لأن التوسعة أفادت شرطاً زائداً وهو التعيين فلا يسقط هذا الشرط بالعوارض، أي: بالنوم، والإغماء في أول الوقت، ولا بتقصير العباد. (ولا يتعين بالتعيين إلاّ بالأداء كالحانث)، أي: وقت الأداء لما لم يكن متعيناً شرعاً والاختيار فيه إلى العبد لم يقبل التعيّن بتعيينه قصداً ونصاً، حتى لو قال: عينت هذا الجزء ولم يشتغل بالأداء لم يتعين، ويجوز الأداء بعده، وإنّما يتعين ضرورة الأداء لأنّ تعيين الشرط أو السبب ضربُ تصرف فيه من حيث إنّ الشارع لم يجعل المعين سبباً بل خيره، وليس للعبد ولاية وضع الأسباب والشروط فصار إثبات ولاية التعيين قصداً مفضياً إلى الشركة في وضع المشروعات، وإنّما إلى العبد أن يرتفق بما هو حقه ثم يتعين به

هذا القدر من الكراهة عفواً (ومن حكمه: آشتراط نية التعيين) أي: من حكم هذا القسم الذي هو ظرف آشتراط نية التعيين بأنْ يقول: نويت أنْ أصلي ظهر اليوم، ولا يصح بمطلق النية؛ لأنّه لمّا كان الوقت ظرفاً صالحاً للوقتيّ وغيره من النوافل والقضاء، يجب أنْ يعين النية (ولا يسقط لضيق الوقت) أي: إذا ضاق الوقت عن التوسعة بسبب تقصيره إلى آخر الوقت، أو بسبب نومه، أو نسيانه، لا يسقط التعيين عن ذمته: لأنّه إنّما جاء الضيق بسبب العارض وفي الأصل كان سعة، (ولا يتعين بالتعيين إلّابالأداء) أي: إنْ عين أحد أول الوقت، أو أوسطه، أو آخره، لا يتعين بتعيينه اللساني أو القصدي إلاّ إذا أدى، ففي أيّ وقت أدى يكون ذلك الوقت متعيناً، وإنْ لم يؤد فيما عينه بل في جزء آخر، لا يسمى قضاء (كالحانث) في اليمين فإنّه يتخير في كفارتها بين ثلاثة أشياء؛ إطعام

المشروع حكماً، أي: ينظر إلى رفقه، فإن كان في أول الوقت بأن كان له شغل في آخر الوقت يصلي في أول الوقت ويتعين للسببية أول الوقت حكماً ضمناً لفعله وطلب رفقه وعلى هذا في آخر الوقت، ونظيره الحانث، فإنّه يخير بين الإطعام، والكسوة، والتحرير، ولو قال: عينت الطعام للتكفير به لا يتعين ما لم يكفر به، ومِن حكمه: أن التأخير عن الوقت يوجب الفوات لذهاب شروط الأداء. (أو يكون معياراً له وسبباً لوجوبه كشهر رمضان)، وهذا لأنّ المعنيّ بالمعيار الوقت المثبت لقدر الفعل، كالكيل في المكيلاتِ، والصوم هو الإمساك الممتد، وذلك مقدّرٌ باليوم شرعاً حتى يزيد بزيادته وينتقص بنقصاً ولا يفضل عنه، فكان معياراً له وهو سبب له لأنّه أضيف إليه وهي تدل على السببية وذلك شهود جزء من الشهر (فيصير غيره منفياً ولا يشترط نية التعيين، فيصاب بمطلق الاسم ومع

عشرة مساكين ، أو كسوتهم، أو تحرير رقبة، فإنْ عين واحداً منها باللسان، أو بالقلب، لا يتعين عند الله تعالى ما لم يؤده فإذا أدى صار متعيناً، وإن أدى غير ما عينه أو لا يكون مؤدياً. (أو يكون معياراً له وسبباً لوجوبه كشهر رمضان) عطف على قوله: إمّا أنْ يكون ظرفاً وهو النوع الثاني من الأنواع الأربعة للمؤقت، ولا فرق بينه وبين القسم الأول إلّا بكون الأوّل ظرفاً وهذا معياراً، والمعيار هو الذي آستوعب المؤقت ولا يفضل عنه، فيطول بطوله ويقصر بقصره، فإنّ الصوم يطول بطول النهار ويقصر بقصره، فيكون معياراً وهو سبب لوجوبه أيضاً. وقد اختلف فيه فقيل: الشهر كله سبب للصوم، وقيل: الأيام فقط دون الليالي، ثم قيل: الجزء الأول من الشهر سبب لوجوب صوم تمام الشهر، وقيل أول كل يوم سبب لصومه على حدة. وقد ذكرنا كله في التفسير الأحمدي، ولم يذكر ههنا كونه شرطاً للأداء مع أنّه شرط للأداء أيضاً اكتفاء بالقرائن.

ثم فرع على كونه معياراً فقال: (فيصير غيره منفياً) أي: لما كان شهر رمضان معياراً للصوم يصير غير الفرض منفياً في رمضان كما قال عليه السلام: «إذا آنسلخ شعبان فلا صوم إلّا عن رمضان»، (ولا تشترط نية التعيين) بأنْ يقول: بصوم غد نويت بفرض رمضان؛ لأنّ هذا التعيين إنّما شرع في الصلاة؛

الخطأ في الوصف إلا في المسافر ينوي واجباً آخر عند أبي حنيفة رحمه الله، بخلاف المريض، وفي النفل عنه روايتان) وهذا لأنّ الشارع لما أوجب صوماً

لكون وقتها ظرفاً صالحاً لغيرها أيضاً وهو منتف ههنا. وقال الشافعي رحمه الله: لا بدّ من تعيين النية قياساً على الصلاة. وقال زفر رحمه الله: لا حاجة إلى أصل النية أيضاً؛ لأنّه متعين بتعيين الله تعالى، وخير الأمور أوسطها وهو فيما قلنا. (فيصاب بمطلق الاسم ومع الخطأ في الوصف) تفريع على ما سبق أي: فيصاب صوم رمضان بمطلق آسم بأن يقول: نويت الصوم، ومع الخطأ في الوصف أيضاً بأن ينوي النفل، أو واجباً آخر، فلا يكون إلّا عن رمضان، والمراد بهذا الخطأ ضد الصواب لا ضد العمد، فإنّ العامد والمخطىء سواء في هذا الحكم (إلّا في المسافر ينوي واجباً آخر عند أبي حنيفة رحمه الله) آستثناء من مقدّر أي: يصاب رمضان مع الخطأ في الوصف في حق كل واحد إلّا في المسافر حال كونه ينوي في رمضان واجباً آخر من القضاء والكفارة فإنّه يقع عما نوى لا عن رمضان عند أبي حنيفة رحمه الله؛ لأنّ وجوب الأداء لما سقط في حقه يتخير بعد ذلك بين الأكل وبين واجب آخر. وعندهما: لا يصح؛ لأنّ شهودالشهر موجود في حقه كالمقيم، وإنّما رخص له بالإفطار ليسر، فإذا لم يترخص عاد حكمه إلى الأصل فلا يقع عما نوى بل عن رمضان وهذا المسافر متلبس، (بخلاف المريض) فإنّه إنْ نوى نفلاً أو واجباً آخر لم يقع عما نوى لأنّ رخصته متعلقة بحقيقة العجز لا العجز التقديري، فإذا صام وتحمل المحنة على نفسه على أنّه لم يكن عاجزاً فيقع عن رمضان، وهذا هو المختار. وقيل: رخصته أيضاً متعلقة بالعجز التقديري وهو خوف زيادة المرض فهو كالمسافر. وقيل في التطبيق بينهما: إنّ المريض الذي يضرّ به الصوم كمرض حمى البرد ووجع العين، فرخصته متعلقة بخوف آزدياد المرض والعجز التقديري، والمريض الذي لا يضر به الصوم كمرض آمتلاء البطن، فرخصته متعلقة بحقيقة العجز، فإذا صام هذا المريض ظهر أنّه لم يكن له عجز حقيقي، فلا يقع عما نوى بل عن رمضان. (وفي النفل عنه روايتان) متعلق بقوله: ينوي واجباً آخر أي: في صوم النفل للمسافر عن أبي حنيفة رحمه الله

معيناً في وقت معين مع أنه لا يسع فيه إلّا صومٌ واحدٌ آنتفى غيره كالمكيل والموزون في معياره يؤيده قوله عليه السلام: «إذا آنسلخ شعبانُ، فلا صومَ إلّا عن رمضان» فآنتفى غيره لكونه غير مشروعٍ.

ثم قال أبو يوسف ومحمد: لمّا لم يبقَ غيره مشروعاً لم يجز أداءُ واجب آخر فيه من المسافر لأنّ وجوب الصوم ثبتَ بشهود الشَّهْرِ في حق الكلِّ، ولهذا صح الأداء مِنَ المسافِرِ إلّا أنَّ الشرع مكّنه من الترخص بالفطر لدفع المشقة عنه، وهذا لا يجعل غير الفرض مشروعاً، فعدمَ صومه عن واجب آخر لعدمه ووقع صومه عن رمضان ويلغو نيته لتطوع، أو لواجب آخر، وكذا إذا أطلق النية أو كان مريضاً في هذا كله.

وقال أبو حنيفةَ رحمه الله: الوجوب واقع على المسافر لكمال سببه، ولهذا صح أداؤه بلا توقف كما لو صلى في أول الوقت إلّا أنه رخص له التأخير تخفيفاً، وهو ما ترك الترخص لصرف الإمساك إلى قضاء ما عليه من الدين فذاك أهم وألزم، فالقضاء لازم عليه وإن لم يقم، وصوم الشهر لا يلزمه ما لم يقم، حتى لو مات لم يؤاخذ به ويؤاخذنا بالآخر، ومتى كان بالفطر مترخصاً لأنّ فيه رفقاً ببدنه، فلأَنْ يكون مترخصاً هنا وفيه نظر منه لدينه أولى، فصار كون صوم غير رمضان ناسخاً لغيره من الصيامات متعلقاً بأعراضه عن الرخصة، وتمسكه بالعزيمة، فإذا لم يعرض عن الترخص ولم يتمسك بالعزيمة بقي غيره مشروعاً فصح أداؤه، ولأنّ الأداء غير مطلوب منه فهو مخير بين الأداء والتأخير إلى عدة من أيام أُخرَ، فصار هذا الوقت في حقه كشعبان من حيث إنّه لا يخاطب بالأداء قبل سائر الصيام، وعلى الطريق الأوّل لو نوى النفل يكون صائماً عن الفرض لأنّه ما ترخص بالصرف إلى الأهمِّ، وعلى الطريق الثاني يكون صائماً عن النفل، وفيه روايتان عن أبي حنيفة رحمه الله.

وأما إذا أطلق النية فالصحيح أنّه يقع عن رمضان لأنّ الترخص وترك العزيمة لم يتحقق لهذه النية إلّا أنّ صرفه إلى رمضان أحق من صرفه إلى النفل لأنه

أهم، ولأنّه عزيمةٌ، وأمّا المريض: فالصحيح أنّ صومه يقع عن رمضانَ وإن نوى واجباً آخر أو نوى النفل، لأنّ الرخصة في حق المريض إنّما تثبت إذا تحقق عجزه عن أداء الصوم، فإذا صام فقد فات سبب الرخصة في حقه فآلتحق بالصحيح، وإذا صام الصحيح كان عن رمضان بأي طريق كان، كذا هنا، وأما الرخصة في حق المسافر لعجز مقدر بآعتبار سبب ظاهر قام مقام العـدد الباطن وهـو المشقة، فلا يظهر بفعل الصوم فوات سبب الرخصة فبقي لـه حق الترخص فيتعـدى إلى حاجته الدينية بطريق الدلالة، لأنّ الترخص لمـا ثبت لحاجتـه الدنيـوية وهـو تبع لأنه يرتفق به في حياته الفانية، لأن تثبت لحاجته الدينية، وهي أصل لأنـه يرتفق به في حياته الباقية أولى.

قال زفر: لما تعين صوم الفرض مشروعاً في هذا الزمان صار ما يتصوّر فيه من الإمساك مستحق الصرف إليه فلا تتوقف صحته على عزيمته بل على أيّ وجه أتى به يكون من المستحق كمن عليه الزكاة لما آستحق عليه جزء من النصاب، فإذا وهب النصاب للفقير بعد الحول كان مؤدياً للزكاة وإن لم ينوِ، وكمن استأجر خيـاطاً ليخيط لـه ثوبـاً بعينه بيـده فخاطـه على قصـد لإعانـة يكون من الـوجـه المستحق وهو الإجارة لأنّه لا يتصور فيه إلاّ خياطـة واحدة، فـإذا صارت واجبـة بالإجارة لم يبق غيـرها فيـه. وقلنا: ليس التعيـين بآستحقـاق منافـع العبد، لأنّ الـواجب عليه فعـلٌ هو قـربة وذلـك لا يصلح قربـة فهي فعل يفعله العبـد عن

روايتان؛ في رواية الحسن: يقع عما نوى، وفي رواية ابن سماعة: عن رمضان. وهذا الاختلاف مبنيٌّ على دليلين لأبي حنيفة رحمه الله نقلاً عنه؛ فالـدليل الأول: أنّه لما رخصه الله تعالى بـالفطر كـان رمضان في حقـه كشعبان وفي شعبـان يصح النفل فكذا ههنا. والدليل الثاني: أنّه لمّا رخص له بالفطر ليصرفه إلى منافع بدنه بالاستراحة فلأنْ يصرفه إلى منـافع دينـه وهي قضاء مـا وجب عليه من القضـاء والكفارة أولى لأنه إن مات في هذا الـرمضان لم يعـاقب لأجل رمضـان، ويعاقب بسبب القضاء والكفارة، والنفل ليس أهم له لا في مصالح دينـه ولا في مصالـح

اختيار بلا جبر، بل الشرع لم يشرع في هذا الوقت الإمساك الذي هو قربة إلّا واحداً، وإنّما لا يجوز صوم آخر في هذا الوقت لأنّه غير مشروع، لا بآستحقاق منافعه، إذ لا يلزم من كونه غير مشروع آستحقاق منافعه، فالصوم في الليل غير مشروع ولا آستحقاق ثمة، وإذا بقيت المنافع حقّاً له فلا بدَّ من التعيين ليكون صارفاً ماله إلى ما عليه، ولم يوجد لأنّ عدم العزيمة ليس بشيء بخلاف الزكاة فالمستحق ثمةَ صرف جزء من المال إلى المحتاج وقد وجد، فالهبة صارت عبارة عن الصدقة في حقه مجازاً، لأنّ المبتغى بها رضا الله تعالى دون العوض.

وقال الشافعي: لّما بقيت منافعه على حقه لا يتحقق صرف ماله إلى ما عليه ما لم يعينه لأنّ معنى القربة كما هو معتبر في الأصل معتبر في الصفة، فكما شرطت عزيمته في أصل الصوم ليتحقق معنى العبادة يشترط في وصفه ليصير مختاراً في الصفة كما في الأصل، ولو وضعنا عنه تعيين الجهة لصار مجبوراً في الصفة ولخلت العبادة عن إقبال إلى الله تعالى بالإخلاص، والتمييز.

وقلنا: الأمر على ما قلت: أن تعيين المستحق لا بد منه ولكن هذا لتعيين يحصل بنية مطلق الصوم، لأنّه لما آتحد المشروع في الصوم في هذا الوقت تعين في زمانه فأصيب بمطلق الاسم بأن ينوي الصوم مطلقاً، ومع الخطإ في الوصف بأن ينوي القضاء، أو الكفارة، أو النذر، كالتعين في المكان. فالواحد المعين في مكان يصاب بآسم جنسه، ومع الخطإ في الوصف، وكان هذا في الحقيقة قولاً بموجب العلة، وهو آلتزام ما يلزم المعلل بتعليله حيث شرطنا التعيين، غير أنّا جعلنا إطلاقه تعيينا، والمراد بقوله: ولا يشترط فيه التعيين أي: قصداً، أو نصاً.

وقال الشافعي: لما وجب التعيين شرطاً بإجماع بيني وبينكم، وإن خالفنا زفر وجب من أوله، لأنّ أول أجزائه يفتقر إلى النية أيضاً لأنّه قربة كسائره، وآفتقار الصوم إلى النية بآعتبار أنّه قربة فإذا خلا عن النية بطل ذلك فبطل الباقي لأنّه لا يتجزأ، والعزيمة المعترضة لا تؤثر فيما مضى، إذ إخلاص العبد فيما

قد عمل لا يتصور، وإنّما هـو لما لم يعمله بعد، ورجحت المفسـد على المصحـح آحتياطاً في العبادة. وهذا بخلاف ما إذا قدم النية حيث يجـوز مع عـدم النية في أول الصوم لأنّ ما تقدم من النية جعل قائـماً حكماً إلى وقت الأداء فيصـير واقعاً على جملة لإمساك ولم يعترض عليه ما يبطله فيبقى، وأما النية المتأخرة فلا يتصور تقديمها، ألا ترى أنّه لـو نوى بعـد الزوال لا يصـح ولو آحتملت النيـة المتأخـرة التقديم لصح، لأنّه حينئذٍ لا يفترق الحال بين القليل والكثير، ولهذا يصح صوم القضاء بتقديم النية لا بتأخيرها.

ولنا أَنّ انية إنّما شرطت ليصير الإمساك قربة، وهذا الإمساك واحـد حكماً لدخوله تحت خطاب واحـد وإن تعدد حقيقـة غير متجـزىء صحة وفسـاداً، ولم يشترط آقتران النية بأداء جميعـه بالإجمـاع، فإنّـه لو أغمي عليـه بعد الشـروع في الصوم صح صومه ولا آقترانها بحال الشروع بالإجماع أيضاً، فإنّه لـو قدم النيـة تأدى صومه، وإن غفل عنه عند الشروع بالنوم للعجز إذ لا توقف عليه أصـلاً، أو إلاّ بحـرج عظيم، ومـا جعل الله في الـدين من حـرج، وصـار حـال آبتـداء الصوم في أنّه يسقط آعتبار العزيمة فيه نظير حال البقـاءِ في الصلاة، وحـالِ بقاءِ الصـوم في أنه يمكن آعتبـار النيةِ فيـه نظير حـال ابتداء الصـلاة، ثم العجـز عن وصـل النية بـأول الصوم جـوّز تقديم النيـة مـع الفصـل عن ركن العبـادة وهـو الإمساك، وجعلت النية موجودة حكماً، فصار له فضل الاستيعـاب حيث وقعت النية على جملة الإمساك ونقصان من حيث إن النية لم توجد حقيقة عنـد الأداء إذِ الإخلاص إنّما يكون إذا آتصلت النية بـالعمل والعجـز الداعي إلى تـأخير النيـة موجود فيمن يقيم بعـد الصبح، أو يفيق عن إغمـائه، وفي يـوم الشك ضـرورة لازمـة لا يمكن دفعها إلاّ بتـأخير النيـة، لأنّ تقديم النيـة من الليل عن الفـرض حرام، وبنية النفل عنده لا يتأدى وهي لغو فلأَنْ يثبت به تأخير النية مع وصلهـا بركن العبادة أولى، وللتأخير رجحان من حيث إنّ النية موجودة عند الفعل وهـو الأصـل، ونقصان من حيث القصـور عن جملة الإمساكـات لكن بقليـل يحتمـل العفو كما في النجـاسة وغيـره فآستـوى التقديم والتـأخير في طـريق الرخصـة بل

التأخير أرجح لاقتران هذه النية بالعمل وعدم ٱقتران تلك النية به.

(س) جعلت الدليل المجوّز مرجحاً والرجحان أبداً بغيره.

(ج) الدليل المجوّز هو العجز وهو يشتمل الصورتين، والرجحان بالاقتران هنا وعدمه ثمةَ، على أن المجوّز يصلح مرجحاً إذا قوي في ذاته كالاستحسان يترجح على القياس.

(س) لو ترجح دليل جوازكم لَمَا كان التبييت أفضل.

(ج) الكلام في الجواز، وعدمه، والأفضلية وراء الجواز على أنّها ثبتت بدليل آخر وهو الإجماع، أو الحديث، وهذا الوجه يوجب الكفارة لو أفطر فيه، ورُوي ذلك عنهما. ولما صح اقتصار النية عن بعض الإمساك للضرورة صرنا إلى ماله حكم الكل من وجه فيكون خلفاً عن الكل الذي هو كل من كل وجه وهو أنْ يشترط وجود النية في الأكثر، فالأقل في مقابلة الأكثر كالعدم، ولا ضرورة في ترك الكل التقديري وهو الأكثر فلم نجوّزه بعد الزوال ورجحنا الكثير على القليل لرجحانه في الوجود، وهذا الترجيح أولى من الترجيح بصفة العبادة كما قال، لأنّ الترجيح بالذات أقوى من الترجيح بالحال لما يأتي في بابه إن شاء الله تعالى، ولأنّ صيانة الوقت الذي لَا درك له أصلاً لما مر من الأثر واجب، وهذا معنى قول مشايخنا: إنّ أداء العبادة في وقتها مع النقصان أولى، فصار هذا الترجيح معارضاً إذ كل واحد منهما يرجع إلى الحال، وهذا الوجه يوجب أن لا كفارة فيه لأنّه أداء ناقص وفيه شبهة عدم الصوم، وروي ذلك عن أبي حنيفة.

والجواب عن قوله: إن أول أجزائه يفتقر إلى النية فإذا خلا عن النية بطل، والعزيمة المعترضة لا تؤثر فيما مضى، أنّا لم نقل بالإسناد ولا بفساد الجزء الأوّل ليتجه ما ذكرت، بل نقول: إخلاص العبد في أول النهارِ موجود تقديراً حيث أقمنا الأكثر مقام الكل، فلم يفسد الجزء الأول، كما جعلنا النية المتقدمة على القبيح موجودة عنده تقديراً، والإمساك في أول النهار قربة قاصرة إذ لا مشقة فيه لأنّه لا يخالف هوى النفس بخلاف ما بعد الضحوة الكبرى، فصار إثبات العزيمة فيه تقديراً وفاء بحقه وتوفيراً لحظه وعلى هذا الأصل قلنا في الصوم النفل:

إنه مقدّر بكل اليوم حتى فسد بوجود المنافي في أوله بأن كان كافـراً في أول اليوم، أو كانت حائضاً.

ولا يتـأدى بدون النيـة قبل الـزوال لأنّ الصـوم عبـادة قهـر النفس وذا لا يحصل بأصل الإمساك بل بإمساك مقدر شرعاً وهـو اليوم الـذي شرع معيـاراً له فلم يجز شرع العبـادة بالـرأي، والإمساك المنـدوب إليه في يـوم الأضحى إلى أن يفرغ من الصلاة ليس بصوم، وإنما ندب إليه ليكون أول ما يتناوله في هذا اليوم من القربان، فالناس أضيـاف الله تعالى في هـذا اليوم، وكـره للأضيـاف التناول من غـير طعام الضيـافة قبـل طعامهـا، ولهذا ثبت هـذا الحكم في المصـريِّ دون القـرويّ فله، أن يضحي بعـد الصبح، وليس للمصـريّ أن يضحي إلّا بعـد الصـلاة، والمنذور في وقت يعينـه من جنس صـوم رمضـان من حيث إنّ الـوقت معيار له وهو متعين فيه فيتأدى بمطلق النية ونية النفل لأنّ المشروع في الوقت قبل نذره النفل وآنقلب مشروع الوقت واجباً بنذره، فلم يبق نفلاً، لأنّ اليوم الـواحد لا يسع فيه إلّا صوم واحد لأنّه معياره، وقد ثبت له وصف فآنتفى وصف النفلية لما بينهما من المضـادة فصار واحـداً من هذا الـوجـه، أي: من حيث إنّـه لم يبق محتملاً للنفل، فـأمّا من حيث إنّـه يحتمل صـوم القضاء والكفـارة فلا، بخـلاف صوم رمضان فإنه واحد مطلقاً يوقف مـطلق الإمساك فيـه على المنـذور، حتى لو نـوى قبل الـزوال يصح، لكنّـه إذا صام عن قضـاء أو كفّارة وقـع عما نـوى لأن التعيين إنّما حصل من الناذر فلا يعدو الناذر فصح تعيينه فيما يرجع إلى حقـه وهو أن لا يبقى النفل مشروعاً لأنّه حقه، فأمّا فيما يرجع إلى حقٍّ صـاحب الشرع وهـو أن لا يبقى الوقت محتملاً لحقـه وهو القضـاء والكفارة فـلا، فآعتبـر هذا الـوقت في آحتمالهما بما لو لم ينذر قبل النذر كان محتملاً للقضاءِ، والكفارة فكذا بعده.

(أو يكون معياراً لا سببـاً كقضاء رمضـان، ويشترط فيـه النية ولا يحتمـل

دنياه. (أو يكون معيـاراً له لا سبباً كقضاء رمضـان) عطف عـلى السابق، وهـو النّوع الثالث من الأنواع الأربعة للمؤقت، فـإنَّ وقت القضاء معيـار بلا شبهـة،

الفوات بخلاف الأولى.).

اعلم أنّ الوقت في صوم القضاء، والكفارة، والنذر المطلق، معيارٌ لأنّ مقداره يعرف به، ولكنه ليس بسبب لوجوبه بخلاف صوم رمضان، فالوقت ثمة معياره وسبب لوجوبه، ولهذا لا يتحقق قضاء صوم يومين في يوم واحد، وأداء كفّارتين بالصوم في شهرين، ومن حكمه: أن يشترط فيه النية لأنّه قربة ولا تكفيه النية الموجودة في أكثر الإمساك من هذا الوجه، وإنما يشترط التبييت لأنها

وسبب وجوبه هو شهود الشّهر السّابق لا هذه الأيام، فإنَّ سبب القضاء هو سبب الأداء ولم يعلم حال شرطيَّته. والظاهر العدم، فإنه إذا لم يعلم تعيين الوقت فأيّ وقت يكون شرطه. ووقع في بعض النسخ. (والنذر المطلق) فإنّه وقته معيار له وليس سبباً لوجوبه، وإنَّما السبب هو النذر، وأما النذر المعين فقيل: إنَّه شريك للنذر المطلق في هذا المعنى، وإنَّما يخالفه في بعض أحكامه، وهو آشتراط نية التعيين وعدم آحتمال الفوات. ولذا قَيَّده به. والظاهر أَنَّ النذر المعين شريك لرمضان في كون الأيام معياراً له، وسبباً للوجوب بعدما أوجب على نفسه في هذه الأيام، وإنْ قالوا: بأَنَّ النذر سبب للوجوب.

والحاصل أَنَّ النذر المعين شريك لرمضان في بعض الأحكام ولقضاء رمضَان في بعض آخر فألحق بأيِّهما شئت. وصاحب المنتخب الحسامي جعل النذر المعين من جنس صوم رمضان، ولم يذكر قضاء رمضان، والنذرِ المطلق من أقسام الأمر المقيَّد، بل هو مطلق من قبيل الزكاة وصدقة الفطر، ومن أدخلهما في المقيد نظر إلى أَنَّهما مقيدان بالأيام دون الليالي وهذا تمحل.

(وتشترط فيه نية التعيين ولا يحتمل الفوات بخلاف الأوّلين).

أي يشترط في هذا القسم الثالث من المؤقت نية التعيين بأَنْ يقول نويت للقضاء والنذر، ولا يتأدّى بمطلق النِّية، ولا بنيَّة النَّفل، أَوْ واجب آخر، (كذا يشترط فيه التبييت) أي النيّة من اللّيلِ، لأَنَّ ما سوى رمضان كلّه محل للنفل

غير متعينة فلم يتوقف الإمساك في أول اليوم إلّا لِصوم الوقت وهو النفل لا على واجب آخر، أنّه محتمل الوقت، والتوقف على الموضوعات الأصلية لا عن المحتمل، فلذا شرط التبييت ليقع الإمساك في الأول من العارض الذي هو محتمل الوقت لأنّه إذا توقف على النفل لا يحتمل الانتقال إلى غيره ولا يحتملُ الفواتَ بالتأخير إذِ الوقت غير متعين إلّا أن يموت، بخلاف الصلاة، وصوم رمضان، لتوقفهما بالوقت، فالعمر هنا كالوقت ثمةَ.

(أو يكون مشكلاً يشبه المعيار والظرف كالحج).

اعلم أنّ وقت الحج مشكل، لأنّه يشبه وقت الصوم من حيث إنه لا يتصور في سنة واحدة إلّا حجة واحدة، ويشبه وقت الصلاة من حيث إنه عبادة

فيقع جميع الإمساكات على النَّفل ما لم يعين من اللَّيل الصوم العارضي. وهو القضاء والكفارة والنذر المطلق، بخلاف النذر المعين، فإنَّه يتأدى بمطلق النية ونية النفل، ولكن لا يتأدى بنية واجب آخر، ولا يشترط فيه التبييت، لأَنَّه معين في نفسه، كرمضان لا يقع الإمساك المطلق إلّا عليه ما لم يصرفه إلى واجب آخر، وأيضاً لا يحتمل هذا القسم الثالث الفوات، بل كُلَّما صام له يكون مؤدِّياً، لأَنَّ كل العمر محل له عندنا.

وعند الشافعي رحمه الله: إنْ لم يقض رمضان حتَّى جاء رمضان آخر تجب عليه الفدية مع القضاء جبراً له على التكاسل والتهاون، (بخلاف القسمين الأولين) وهما الصلاة والصوم فإنَّهما يحتملان الفوات إذا لم يؤدِّهما في الوقت المعهود فيكون قضاء.

(أو يكون مشكلاً يشبه المعيار والظرف كالحج) عطف على ما سبق وهو النوع الرابع من أنواع المؤقت. يعني أو يكون وقت المؤقت مشكلاً، أي مشتبه

تتأدى بأركان معلومة، ولا يستغرق الأداء جميع الوقت، (ويتعين أشهر الحج من العام الأول عند أبي يوسف خلافاً لمحمد)، فعند أبي يوسف لا يسعه التأخير عن العام الذي لحقه الخطاب فيه بمنزلة وقت الصلاة، فإذا أدرك العام الثاني صار الثاني بمنزلة الأوّل، وعند محمد هذا الوقت غير متعين للأداء، لأنّ وقته العمر فيسعه التأخير بشرط أن لا يفوته عن العمر، وأشهر الحج من هذا العام كيوم أدركه في قضاء رمضان، فالتأخير عنها لا يكون تفويتاً، كتأخير قضاء رمضان، وهذا بناء على أن الحج يجب مضيقاً عند أبي يوسف لا يباح له التأخير عن السنة الأولى، ويأثم بالتأخير إلّا إذا أدى في عمره فيرتفع الإثم حينئذٍ، وعند محمد

الحال يشبه المعيار من وجه، الظرف من وجه، ونظيره وقت الحج فإنَّه مشكل بهذا المعنى وذلك من وجهين: الأَوَّل: أَنَّ وقت الحج شوال وذو القعدة وعشر ذي الحجة، والحج لا يؤدى إلَّا في بعض عشر ذي الحجة فيكون الوقت فاضلاً. فمن هذا الوجه يكون ظرفاً، ومن حيث إنَّه لا يؤدى في هذا الوقت إلَّا حج واحد يكون معياراً، بخلاف الصلاة فإنَّه في وقت واحد يؤدى صلاة مختلفة. والثاني: أنَّ الحج لا يُفرضَ في العمر إلَّا مرة واحدة. فإنْ أدرك العام الثاني والثالث يكون الوقت موسعاً يؤديه في أي وقت شاء، وإنْ لم يدرك العَام الثاني يكون الوقت مضيقاً لا بُدَّ له أَنْ يؤدى في العام الأول لكنّ أبا يوسف رحمه الله اعتبر جانب التضييق، ومحمداً رحمه الله اعتبر جانب التوسع على ما قال المصنف رحمه الله، (ويتعين أشهر الحج من العام الأول عند أبي يوسف رحمه الله خلافاً لمحمد رحمه الله) أي لا بد عند أبي يوسف رحمه الله أَنْ يؤدى الحج في العام الأول احتياطاً احترازاً عن الفوات، فإنَّ الحياة إلى العام الثاني موهوم، والوقت مديد. وعند محمد رحمه الله يترخص له أَنْ يؤخر إلى العام الآخر بشَرط أَن لاَ يفوت منه.

وثمرة الإختلاف لا تظهر إلَّا في الإسم، فإذا لم يؤد في العام الأول يصير فاسقاً مردود الشهادة عند أبي يوسف رحمه الله ثم إذا أداه في العام الثاني يرتفع

يجب موسعاً يباح له التأخير عن السنة الأولى، ولا يأثم بتأخير الأداء إلاّ إذا لم يؤدِ في عمره فحينئذ يأثم، وتفسير الوجوب الموسع: أن يجب في السنة الأولى أن يحج في سنة من سِنيٍّ عمره، كأنّ الله قال: أوجبت عليك الحج، إن شئت أدّ في السنة الأولى، وإن شئت أدّ في السنة الثانية، وإن شئت في الثالثة، وهذا تفسير الوجوبِ الموسع في كل موضع.

وقال الكرخي وجماعة من مشايخنا: هذا بناء على أن الأمر المطلق عن الوقت كالأمر بالزكاة، وصدقة الفطر، والعشر، والنذر بالصدقة المطلقة، يوجب على الفور عند أبي يوسف، وعند محمد على التراخي، فكذلك الحج. وأما تعيين الوقت فلا.

والذي عليه جمهور مشايخنا: أنّ الأمر المطلق عن الوقت لا يوجب الفور بلا خلاف بينهما، وإن مسئلة الحج مسئلة مبتدأة، فمحمد يقول: الحج فرض العمر آتفاقاً، غير أنّه لا يؤدى إلا في وقت خاص، وهذا الوقت متكرر في عمره وإليه تعيينه، كصوم القضاء وقته النهار لا الليل وإليه تعيينه فلا يتعين أشهر الحج من السنة الأولى إلاّ بتعيينه بطريق الأداء، ألا يرى أنّ أشهر الحجِّ في كل عام صالح لأدائه بلا خلاف، حتى لو أداه في السنة الثانية، أو الثالثة كان مؤدياً لا قاضياً، ولو تعين العام الأول لصار بالتأخير مفوتاً، والمأتي بعده قضاء كسائر العبادات إذا فاتت عن أوقاتها، ولهذ بقي النفل مشروعاً، ولو تعين للفرض لم يبق النفل مشروعاً، إذ الوقت لا يسع إلاّ لحجٍ واحد كما في شهر رمضان، فثبت أنه لم يتعين إلاّ بالأداء، ومتى تعين بالأداء بأن شرع في الفرض لم يبق النفل حينئذٍ مشروعاً، وأبو يوسف يقول: أشهر الحج من السنة الأولى بعد الإمكان تعينت للأداء فلا يباح له التأخير عنها، كوقت الظهر للظهر، وهذا لأنّ الخطاب

عنه الإثم وتقبل شهادته، وهكذا في كل عام. وعند محمد رحمه الله لا يأثم إلا عند الموت أو إدراك علاماته. ولا يكون مردود الشهادة ولكنْ كلما أَدَّى يكون

بالأداء لحقه في هذا الوقت وهو فرد لا مزاحم له، إذِ المزاحم إنّما يكون بإدراك العام الثاني، وهو مشكوك فيه، لأنّ الإدراك إنّما يكون بالحياة إليه وهو وقت مديد يستوي فيه الحياةُ والممات، فلم يثبت الإدراك بالشك والاحتمال فتعينت هذه الأشهر للأداء بلا معارض وصار الساقط بطريق التعارض كالساقط في الحقيقة، أي: إدراك العام الثاني يسقط بتعارض الحياة والموت، فصار كما لو سقط حقيقة بأن لم يوجد أصلاً، وحينئذٍ لا يجوز التأخير عن العام الأول، كذا هنا، فصار كوقت الظهر في التقدير فتعين للأداء.

(س) الحياة راجحة لأنّها ثابتة فالظاهر بقاؤها.

(ج) الفوات ثابت فالظاهر بقاؤه، بخلاف صوم القضاء، لأنّ تأخيره عن اليوم الأول لا يفوته والتعارض بين الحياة والموت غير قائم إذِ الحياة إلى اليوم الثاني غالبة والموت في ليلة واحدة بالفجاءة نادر، فبنى الحكم على الظاهر لا على النادر، وإذا كان كذلك استوت الأيام كلها، فكأنه أدرك كلها فخير بينها ولم يتعين أولها، وإنّما بقي النفل مشروعاً مع التعيين لأنّ آعتبار التعين للاحتياط لكي لا يفوت فظهر ذلك في حق المأثم لا في حق عدم شرعية النفل وغيره، ألا ترى أن آخر وقت الظهر تعين لأدائه، ومع هذا لو أدى النفل يجوز ويأثم بتأخير الظهر فكذا هناك إذا اختار النفل فقد اختار جهة التقصير فيأثم، وإنّما صار مؤدياً في العام الثاني لا قاضياً لأنه إذا بقي حياً إلى العام الثاني فقد تحققت المزاحمة وارتفع الشك، فظهر أنّ الأول لم يكن متعيناً، وصار الثاني مقام الأول في التعين، (ويتأدى باطلاق النية لا بنية النفل)، أي: يتأدى الفرض بمطلق نية الحج، لأنّ

أداء عند الفريقين لا قضاء، (ويتأدى بإطلاق النية لا بنية التفل)، هذا من حكم كونه مشكلاً، أي إنْ أدّى الحج بمطلق النية بأنْ يقول: نويت الحج، يقع عن الفرض بخلاف ما إذا قال نويت حج النفل، فإنّه يقع عن النفل.

وقال الشافعي رحمه الله: يقع ههنا عن الفرض أيضاً لأنه سفيه يجب أنْ يحجر عليه ولا يقبل تصرفه.

التعيين ثبت بدلالة الحال، لأنّا لا نجد في العرف من يتكلف لحج بيت الله وعليه الفرض، إلا للفرض فانصرف مطلق تسمية الحج إليه للعرف ولكن لا يتأدى الفرض بنية النفل لأن فرضه لا ينفي حجّاً آخر، كالصلاة، وهذا لأنّ الحج أفعال عرفت بأسمائها كالوقوفِ، والطوافِ والسعي، وصفاتها: كالفرض، والواجب، والسنة، لا بمعيارها، ولهذا يفضل وقت الحج عن أدائه فصار كوقت الظهر فلا يدفع غيره من جنسه، كالنفل ممن عليه الظهر.

وقال الشافعي الحج لا يتأدى إلا بمشقة عظيمة، وقطع مسافة شاسعة، فنيةِ النفل، قبل أداء الفرض يكون سفهاً، والسفيه عندي محجور عليه فيلغو نية النفل بهذا الطريق، ولكن بإلغاء نية النفل لا يفوت أصل نية الحج، كما أن بفوات الصحة لا يفوت أصل الإحرام، وإذا بقي أصل نية الحج يقع عن الفرض، لأنّه كافٍ في وقوعه عن الفرض في الحج كما لو أطلق النية، وهبْ أنّه يبطل أصل النية فالحج قد يتأدى بدون العزيمة فالمغمى عليه يحرم عنه أصحابه فيصير هو محرماً، ومن أحرم عن أبويه صح وإن لم توجد العزيمة منهما، وقلنا في إثبات الحج بالطريق الذي قاله ابتغاء اختياره، والحج عبادة وهي لا تصح بلا آختيار، لكن الاختيار في كل باب ما يليق به، والإحرام عندنا شرط الأداء كالوضوء للصلاة، حتى جوّزنا تقديمه على وقت الحج فصح بفعل غيره بدلالة الأمر بعقد الرفقة، فأمّا الأفعال فلا بد من أن تجري على بدنه، لأنّ أداء العبادة ببدن غيره لا يتحقق، وفي إحرامه عن أبويه يجعل ثوابه لهما، لا أن يجعل الحج لهما، وثوابه حقه فله أن يصرفه إليهما وجوازه عند إطلاق النية لا بآعبار أنّه يسقط

قلنا: هذا يبطل الاختيار الذي شرط في العبادات. والحاصل: أنَّ الحج لَمّا كان يشبه المعيار والظرف أخذ شبهاً من كل منهما، فمن حيث كونه معياراً أخذ شبهاً من الصوم فيتأدى بمطلق النية كالصوم، ومن حيث كونه ظرفاً أخذ شبهاً من الصلاة فلا يتأدى بنية النفل كالصلاة، هكذا ينبغي أن يفهم.

ثم لما فرغ المصنف رحمه الله عن مباحث المطلق والمؤقت شرع في بيان

آشتراط نية التعيين إذِ الوقت لما كان قابلاً للفرض والنفل لا بد من تعيين الفرض ولكن التعيين ثبت بدلالة حال المؤدى لا لمعنى في المؤدى، لأنّ الإنسان في العادةلا يتحمل المشقة العظيمة ثم يشتغل بأداء النفل قبل أداء حجة الإسلام، وبدلالة العرف يحصل التعيين ولكن إذا لم يصرّح بغيرها، فإذا نوى النفل فقد أتى بصريح يخالفه فسقط آعتبار العرف، كمن اشترى بدراهم مطلقة يتعين نقد البلد في العرف بدلالة تعيين من المشتري وهو تيسير إصابته، فإن صرح بآشتراط نقد آخر عند الشراء سقط آعتبار ذلك العرف وينعقد العقد بما صرح به، وهذا بخلاف شهر رمضان لأنه متعين في ذاته لا مزاحم له في وقته لما مر لا لمعنى في المؤدّى.

فصل في المأمور

(والكفار مخاطبون بالأمر بالإيمان، وبالمشروع من العقوبات، وبالمعاملات، وبالشرائع في حكم المؤاخذة في الآخرة بلا خلاف.

كون الكفار مأمورين بالأمر أولاً فقال: (والكفار مخاطبون بالإيمان وبالمشروع من العقوبات والمعاملات) لأنَّ الأمر بالإيمان في الواقع لا يكون إلاَّ للكفار. وأما للمؤمنين كما في قوله تعالى: ﴿يا أيها الذين آمَنوا آمِنوا﴾ فإنَّما يراد به الثبات على الإيمان والاستقامة عليه، أو مواطأة القلب للسان، أو نحو ذلك، وكذا هم أليق بالعقوبات، لأن العقوبات وهي الحدود والقصاص إذا كانت تجري على المسلمين لأجل آنتظام العالم، ومصلحة البقاء، والزجر عن المعاصي، فالكفار أولى بها، سيما عند أبي حنيفة رحمه الله لأنَّ الحدود والكفارات عنده زاجرة للناس عن الارتكاب لا ساترة، ومزيلة للمعصية. وأما المعاملات فهي دائرة بيننا وبينهم فينبغي أن نتعامل معهم حسب ما تعاملنا بيننا في البيع والشراء، والإجارة وغيرها سوى الخمر والخنزير، فإنها مباحان لهم لا لنا. وإليه أشار عليه الصلاة والسلام بقوله: «الخمر لهم كالخل لنا، والخنزير لهم كالشاة لنا، وإنَّما بذلوا الجزية لتكون دماؤهم كدمائنا، وأموالهم كأموالنا». (وبالشرائع في حكم

فأما في وجوب الأداء في أحكام الدنيا فكذلك عند البعض، والصحيح أنّهم لا يخاطبون بأداء ما يحتمل السقوط من العبادات).

أما بالإيمان فلأنه عليه السلام بعث إلى الناس كافة ليدعوهم إلى الإيمان قال الله تعالى: ﴿قل يا أيّها الناس إنّي رسول الله إليكم جميعاً﴾ إلى قوله:

المؤاخدة في الآخرة بلا خلاف) يعني أنَّ الكفار مخاطبون بالشرائع، وهي الصيام، والصلاة، والزكاة، والحج، في حق المؤاخدة في الآخرة باتفاق بيننا وبين الشافعي رحمه الله، فهم يعذبون بترك اعتقاد الفرائض والواجبات كما يعذبون بترك اعتقاد أصل الإيمان. لقوله تعالى: ﴿ما سلككم في سقر، قالوا لم نك من المصلين، ولم نك نطعم المسكين﴾. أي لم نك من المعتقدين للصلاة المفروضة والزكاة المفروضة هكذا. قالوا وقد فسرته في التفسير الأحمدي بأطنب وجه وأشمله، (فأما في وجوب الأداء في أحكام الدنيا فكذلك عند البعض)، يعني أنهم مخاطبون بأداء العبادات في الدنيا أيضاً عند البعض من مشايخ العراق وأكثر أصحاب الشافعي رحمه الله. وهذه مغلطة عظيمة للقوم، لأنَّ الشافعي رحمه الله لمّا لم يقل بصحة أدائها منهم حالة الكفر، ولا بوجوب قضائها بعد الإسلام. فما معنى وجوب الأداء في الدنيا؟ فلذا أوّلوا كلامه بأنَّ معنى الخطاب في حقهم، آمِنوا ثم حلّوا. فيقدر الإيمان مقتضى تبعاً للعبادات. وثمرته أنَّهم يؤاخدون عنده في الآخر بترك فعل الصلاة، كما يعذبون بترك اعتقادها اتفاقاً. فلو لم يكونوا مخاطبين بأداء العبادات في الدنيا لما عذبوا في الآخرة بتركها. هذا غاية ما قيل في التلويح في تحقيق هذا المقام، (والصحيح أنهم لا يخاطبون بإداءِ ما يحتمل السقوط من العبادات) أي: المذهب الصحيح لَنَا أنَّ الكفار لا يخاطبون بأداء العبادات التي تحتمل السقوط، مثل الصلاة والصوم. فإنّهما يسقطان عن أهل الإسلام بالحيض والنفاس ونحوهما لقوله عليه الصلاة والسلام لمعاذ حين بعثه إلى اليمن: «لتأتي قوماً من أهل الكتاب فادعهم إلى شهادة أنْ لا إله إلّا اللّه وإنّي رسول الله فإنْ هم أطاعوك فأعلَمهم أنَّ الله فرض عليهم

﴿فآمنوا بالله ورسوله﴾.

وأما بالعقوبات فلأنّهم أليق بها من المؤمنين.

وأما بالمعاملات فلأنّ المطلوب بها معنى دنيوي، وهم أليق به، فقد آثروا الدنيا على العقبى.

وأما بالشرائع في حكم المؤاخذة في الآخرة فلأنّ الكافرَ بترك الطاعات مستحلاً فيكون ذلك كفراً على كفر فيعاقب عليه في الآخر كما يعاقب على أصل الكفر.

فأما في وجوب الأداء في أحكام الدنيا، فكذلك عند العراقيين من مشايخنا، لقوله تعالى: ﴿ما سلككم في سقر قالوا لم نك من المصلين﴾ فأخبروا أنّهم آستحقوا النّار بترك الصلاة ولم يردّ عليهم آعتقادهم ولا يعاقبون بترك الأداء إذْ لم يجبِ الأداء عليهم، ولأنّ المقتضى لوجوبها قائمٌ لقوله تعالى: ﴿يا أيها الناس اعبدوا ربكم﴾، وقوله: ﴿ولله على الناس حج البيت﴾، والكفر لا يصلح مانعاً لتمكنه من دفعه أوّلاً كرفع الحدث والجنابة، والصحيح عند مشايخ ديارنا أنّهم لا يخاطبون بأداء ما يحتمل السقوط من العبادات، لأنّ الكافر ليس بأهل لأداء العبادة لأنّ أداءَها لاستحقاق الثوابِ وهو ليس بأهل للثوابِ لأنّ ثوابه جنته وإذا

خمس صلوات في كل يوم وليلة» الحديث فإنّه تصريح بأنّهم لا يكلفون بالعبادات إلاَّ بعد الإيمان. وأما الإيمان فلما لم يحتمل السقوط من أحد لا جرم كانوا مخاطبين به.

ولَمّا فرغ المصنَف رحمه الله عن مباحث الأمر شرع في مباحث النهي فقال: (ومنه النهي: وهو قول القائل لغيره على سبيل الاستعلاء: لا تفعل) يعني أنّ النهي كالأمر في كونه من الخاص؛ لأنّه لفظ وضع لمعنى معلوم وهو التحريم وباقي القيودات كما مضى في الأمر، غير أنه وضع قوله: لا تفعل مكان قوله: آفعل، وهو يشتمل: المخاطب، والغائب، والمتكلم، والمعروف، والمجهول،

لم يكن أهلاً للأداء لم يخاطب بالأداء، لأنّ الخطاب بالعمل بخلاف الإيمان فإنّه بالأداء يصير أهلاً لما وعد الله للمؤمنين فيكون أهلاً للأداء ولا يجوز أن يخاطب بالشرائع بشرط تقدم الايمان كما قال الشافعي، لأنّه رأس أسباب أهليه أحكام الآخرة فلم يصلح أن يجعل شرطاً مقتضى، ولأنّه لو وجبت الصلاة على الكافر لوجبت حال الكفر أو بعده، والأوّل باطل لأنّ الصلاة حالَ الكفر باطلةٌ فلا يكون مأموراً بها، وكذا الثاني بدليل عدم وجوب القضاء بعد الإسلام، وقوله تعالى: ﴿لم نك من المصلين﴾ أي: من المسلمين المعتقدين لفرضية الصلاة، كذا في التفسير، وهذا لأنّ أهل الكتاب في سفر مع أنهم كانوا يصلون، وقال عليه السلام: «نهيت عن قتل المصلين» أي: عن قتل المؤمنين، والمعدوم يجوز أن يكون مأموراً بتقدير الوجود فيكون الإيجاب أزلياً، ويكون المأمور مخاطباً بعد الوجودِ والقدرة لا أن يكون مأموراً مخاطباً حال كونه معدوماً فهو ظاهر الفساد، وقال جمهور المعتزلة: الآمر للمعدوم لا يصح وهو فرع أزليةِ كلام الله تعالى.

فصل في الآمر

الآمر الذي تجب طاعته هو الله تعالى. فأمّا الرسل: فهم نائبون عنه في تبليغ أمره، وأما السلطان، والمولى، والأبوان، فإنّما تجب طاعتهم لما في طاعتهم من طاعة الله تعالى، ولا يتصور وجود الأمر من الآمر لنفسه، خلافاً للمعتزلة، لأنّ المغايرة من اللوازم، نعم أمكنه أن يقول لنفسه: افعل لكنه لا يسمى أمراً.

القول (في النهي وهو) من الخاص كالأمر، وهو: (قول القائل لغيره على سبيل الاستعلاء: لا تفعل)، ولما كان ضد الأمر يحتمل أن يكون للناس فيه أقوالٌ، كما في الأمر فمن قال: موجب الأمر المطلق وجوب الفعل، قال: موجب النهي المطلق وجوب الانتهاء، ومن قال: بالندب ثمة، قال: بندب الامتناع هنا. ومن قال: بالوقف ثمة، قال بالوقف هنا، وهذا لأنّ النهي يكون للندب،

كالأمر، كالنهي عن المشي في نعل واحد، وعن آتخاذ الدوابّ كراسيَّ ونحـو ذلك (وأنّه يقتضي صفة القبح للمنهي عنه ضرورة حكمة الناهي) لأنّ الحكيم لا ينهى عن شيءٍ إلّا لقبحه قال الله تعالى: ﴿وينهى عن الفحشاء والمنكر﴾.

(وهو إمّا أن يكون قبيحاً لعينه، وذلك نوعان: وضعاً، وشرعاً، أو لغيره، وذلك نوعان: وصفاً، ومجاوراً، كالكفـر وبيع الحـر، وصوم يـوم النحر، والبيـع وقت النداء).

(وإنّه يقتضي صفة القبح للمنهى عنه ضـرورة حكمه النـاهي) والحكيم إنّما ينهى عن الفحشـاء والمنكر كـما أنّ الحسن في جـانب الأمـر كـذلـك، ثم إنّ في النهي تقسيماً بحسب أقسام القبح وهو أنّه إمّا قبيح لعينه، أو لغيره، وكل منهما نوعان، فصار المجموع أربعة على ما بينه المصنف بقوله: (وهـو) أي: المنهي عنه المفهـوم من النهي (إمّـا أنْ يكون قبيحـاً لعينه) أي: تكـون ذاته قبيحـة بقـطع النـظر عن الأوصاف اللازمة والعوارض المجاورة (وذلك نوعان وضعـاً وشرعـاً) أي: الأول من حيث إنّـه وضع للقبيـح العقلي بقـطع النظر عن ورود الشـرع، والثـاني من حيث إنّ الشـرع ورد بهذا، وإلّا فـالعقل يجـوزه، (أو لغيره) عـطف على قـوله: لعينه، (وذلك نوعان: وصفاً، ومجاوراً) يعني: أنّ النـوع الأول ما يكـون القبيح وصفاً للمنهي عنه أي: لازماً غير منفك عنه كالوصف. والنوع الثاني: مـا يكون القبيـح فيه مجـاوراً للمنهى عنه في بعض الأحيـان، ومنفكاً عنـه في بعض آخر؛ (كالكفر، وبيـع الحر، وصـوم يوم النحـر، والبيع وقت النـداء)، أمثلة للأنـواع الأربعة على ترتيب اللف والنشر؛ فالكفر مثال لمـا قبح لعينـه وضعاً؛ لأنّـه وضع لمعنى هو قبيح في أصل وضعه، والعقل مما يحرمه لو لم يرد عليه الشرع؛ لأنّ قبح كفران المنعم مركوز في العقول السليمة، وبيع الحـر مثال لمـا قبح لعينـه شرعـاً؛ لأنّ البيع لم يوضع في اللغة لمعنى هو قبيح عقلاً، وإنّما القبح فيه لأجل أنّ الشرع فسر البيع بمبادلة مال بمال، والحر ليس بمـال عنده. وكـذا صلاة المحـدث قبيحة شرعاً؛ لأنّ الشارع أخرج المحدث من أن يكون أهلاً لأدائها. وصوم يوم النحر

اعلم أَنّ النهي في ٱقتضاء صفة القبح للمنهيّ عنه كالأمر في ٱقتضـاء صفة الحسن للمأمور به، وكما ٱنقسم المأمور بـه: إلى حسن لعينه وضعـاً، كالايمـان، وإلى حسن لعينه شرعاً كالزكاة، وإلى حسن لغيره، وهو: ما يتأدى بنفس المأمور به أو لا يتأدى كالجهاد والـوضوء، انقسم المنهي عنـه: إلى ما .قبح لعينه وضعـاً كالكفر، والكذب، والعبث، لأنّ واضع اللغة وضع هذه الأسماء لأفعـال عرفت قبيحة في ذاتها عقلاً وإلى ما قبح لعينه شرعاً كبيع الحر، والمضامين، وهو: ما في أصلاب الآباء، والملاقيح وهو: ما في أرحـام الأمّهات، لأنّ البيـع: مبادلـة مال

مثال لما قبـح لغيره وصفـاً؛ فإنّ الصـوم في نفسه عبـادة وإمساك لله تعـالى، وإنّما يحرم لأجل أنّ يوم النحر يوم ضيافة الله تعالى، وفي الصوم إعراض عنهـا، وهذا المعنى لازم بمنـزلة الـوصف لهذا الصـوم؛ لأنّ الوقت داخـل في تعـريف الصـوم ووصف الجزء وصف الكل، فصار فاسداً ولم يلزم بالشروع، بخلاف النذر فإنّـه في نفسـه طاعـة ولا فساد في التسميـة، وإنّما الفسـاد في الفعـل فيجب قضـاؤه، وبخلاف الصلاة في الأوقات المكروهة فإنّها وإنْ كانت من هذا القسم أيضاً لكن الوقت ليس داخلاً في تعريفها ولا معيار لها، فلم تكن فاسدة، بل مكروهة تلزم بالشروع ويجب القضاء بالإفساد، والبيع وقت النداء مثال لما قبح لغيـره مجاوراً، فإنّ البيع في ذاته أمر مشروع مفيد للملك وإنّما يحرم وقت النـداء؛ لأنّ فيه تـرك السعي إلى الجمعة الواجب بقوله تعـالى: ﴿فاسعـوا إلى ذكر الله وذروا البيـع﴾، وهذا المعنى مما يجاور البيع في بعض الأحيـان فيما إذا بـاع وترك السعي، وينفـك عنه في بعض الأحيان فيما إذا سعى إلى الجمعة وباع في الطريق بأن يكون البـائع والمشتـري راكبين في سفينـة تـذهب إلى الجـامـع، وفيـما إذا لم يبـع ولم يسـع إلى الجمعـة، بل ٱشتغـل بلهو آخـر، فهذا البيـع كبيـع الغـاصب يفيـد الملك بعـد القبض، ومثله وطء الحائض مشروع من حيث إنها منكوحته، وإنّمـا يحرم لأجـل الأذى، أو هـو مما يمكن أن ينفـك عن الوطء بـأن يوجـد الـوطء بـدون الأذى، والأذى بدون الوطء وكذا الصلاة في الأرض المغصـوبة مشـروعة في ذاتهـا، وإنّما تحرم؛ لأجل شغل ملك الغير وهو مما ينفك عن الصلاة بأن توجد الصلاة بـدون

بمال شرعاً، والحرُّ ليس بمال، والماء في الصلب أو الرحم لا مالية فيه، فصار هذا البيع عبثاً لحلوله في غير محله، فآلتحق بالقبيح وضعاً بواسطة عدم المحل شرعاً، وإلى ما قبح لمعنى في غيره وصفاً، كصوم يوم النحر، فالنهي ورد لمعنى آتصل بالوقت الذي هو محل الأداء وصفاً، وهو أنّه عيد وضيافة، والبيع الفاسد، فالنهي ورد فيه لمعنى آتصل بالبيع وصفاً وهو: فوت المساواة التي هي شرط جواز البيع، والمساواة شرط زائد على البيع فتمامه بوجود ركنه من أهله في محله، وإلى ما قبح لمعنى في غيره مجاوراً كالبيع وقت النداء، فالنهي ورد لمعنى الاشتغال بالبيع عن السعي إلى الصلاة، وذلك يجاور البيع ولا يتصل به وصفاً، والصلاة في أرض مغصوبة، فالنهي لمعنى الغصب وهو يجاور الصلاة ولا يتصل به وصفاً، وتمام التقرير يأتي بعد هذا ان شاء الله تعالى.

(والنهي عن الأفعال الحسية يقع على القسم الأوّل، وعن الأمور الشرعية على الذي آتصل به وصفاً،

شغل ملك الغير، بل في ملك نفسه، ويوجد الشغل بدون الصلاة بأن يسكن فيه ولا يصلي.

ولما فرغ من تقسيم النهي أراد أن يبين أنّ أيّ نهي يقع على القسم الأول، وأيّ نهي يقع على القسم الآخر فقال: (والنهي عن الأفعال الحسية يقع على القسم الأول) والمراد بالأفعال الحسية: ما تكون معانيها المعلومة القديمة قبل الشرع باقية على حالها لا تتغير بالشرع؛ كالقتل، والزنا، وشرب الخمر، بقيت معانيها وماهياتها بعد نزول التحريم على حالها، ولا يراد أنّ حرمتها حسية معلومة بالحس لا تتوقف على الشرع، فالنهي عن هذه الأفعال عند الإطلاق وعدم الموانع يقع على القبح لعينه، إلاّ إذا قام الدليل على خلافه؛ كالوطء حالة الحيض حرام لغيره مع أنّه فعل حسي لقيام الدليل. (وعن الأمور الشرعية يقع على الذي آتصل به وصفا) عطف على قوله: عن الأفعال الحسية أي: والنهي عن الأمور الشرعية يقع على القسم الذي آتصل به القبح وصفا يعني يحمل على

لأنّ القبح يثبت آقتضاء فلا يتحقق عـلى وجه يبـطل به المقتضى وهو النهي).

اعلم أنّ النهي قد يكون عن الأفعـال الحسية كـالزنـا، والقتل، وشرب الخمـر، فـإنّها أفعـال تتحقق حسـاً ممن يعلم الشـرع، أو لا يعلمـه ولا يتـوقف وجـودها عـلى الشرع، وقـد يكون عن الأمـور الشرعيـة كـالصـوم، والصـلاة، والبيع، والإجارة ونحوها.

فالصوم لغة: الإمساك، وزيد عليه الوقت، والنية، والـطهارة من الحيض والنفاس، والإيمان شرعاً.

والصلاة لغة: الـدعاء، أو تحـرك الصلوين، وزيد عليـه في الشرع أشيـاء هي أركان، كالقيـام، والقراءة، والـركوع، والسجـود. وشروط كـالطهـارة عن الحدث، والخبث، وستر العورة، والاستقبال والنية.

وكذا زيد في البيع والإجارة على المعنى اللُّغويِّ أشياء شرعية بعضها يرجع إلى الأهل، وبعضها يرجع إلى المحل، فكانت هذه الأشياء أمـوراً شرعيـة لما أنّها توقفت على الشرع.

أنّه قبيح لغيره وصفا، والمراد بالأمور الشرعية: ما تغيـرت معانيهـا الأصلية بعـد ورود الشـرع بها؛ كـالصوم، والصـلاة، والبيع، والإجـارة، فإنّ الصـوم: هـو الأمساك، في الأصل، وزيـدت عليه في الشـرع أشياء، والصـلاة: هو الـدعاء، زيـدت عليه أشيـاء، والبيع: مبـادلـة المـال بـالمـال فقط، زيـدت عليهـا أهليـة العاقدين، ومحلية المعقود عليـه، وغير ذلـك. والإجارة: مبـادلة المـال بالمنـافع، زيـدت عليه معلوميـة المتأجـر، والأجرة، والمـدة، وغير ذلـك. فالنهي عن هـذه الأفعـال عند الإطـلاق يحمل عـلى القبح الـوصفي إلاّ إذا دل الدليـل على كـونه قبيحاً لعينه؛ كالنهي عن بيع المضامين، والملاقيح، وصلاة المحدث. (لأنّ القبح يثبت آقتضـاء فلا يتحقق عـلى وجـه يبـطل بـه المقتضى وهـو النهي) دليـل عـلى الدعوى الأخيرة، وبيانه، يقتضي بسطاً وهـو: أنّ في النيه عن الأفعـال الشرعيـة آختلافاً؛ فقال الشافعي رحمه الله: إنّه يقتضي القبح لعينه وهو الكامل قياساً على

ثم النهي المطلق إذا ورد عن الأفعال الحسية يدل على كونها قبيحة في أنفسها لمعنى في أعيانها بلا خلاف، لأَنّ الناهي كامل الولاية وله القدرة النافذة والحكمة البالغة فيقتضي النهي القبحَ في أعيانها إذْ هي توجد مع القبح في أعيانها حساً، إلّا إذا قام الدليل على خلافه فحينئذٍ يصير قبيحاً لمعنى في غيره كما في قوله تعالى: ﴿ولا تقربوهن حتى يطهرن﴾ فقد علم أن النهي لمعنى مجاور في المحل وهو استعمال الأذى بدليل سياق الآية. وهو في قوله تعالى: ﴿قل هو أذى﴾ لا لمعنى فيه، حتى لا يبطل به إحصان حد القذف بالوطء في حالة الحيض، ويثبت به إحصان الرجم، والحل للزوج الأول، وكذا النهي عن الاستنجاء باليمين، ونحو ذلك لا لعينه بل للغير، وإنْ ورد النهي المطلق عن التصرفات الشرعية يقتضي قبحاً لمعنى في غير المنهي عنه ولكن متصلاً به حتى يبقى المنهى عنه مشروعاً بأصله بعد النهي كما كان قبل النهي، ولكن صار قبيحاً بوصفه لأنّ القبح لم يثبت لغة بل يثبت ضرورة حكمة الناهي فكان ثابتاً آقتضاء ضرورة

الأول على ما يأتي، ونحن نقول: إنّ النهي يراد به عدم الفعل مضافاً إلى آختيار العباد، فإنْ كف عن المنهي عنه بآختياره يثاب عليه ولا يعاقب عليه، وإن لم يكن ثمة آختيار سمي ذلك الكف نفياً ونسخاً لا نهياً، كما إذا لم يكن في الكوز ماء ويقال له: لا تشرب فهذا نفي، وإن قيل له ذلك بوجود الماء سمي نهياً، فالأصل في النهي عدم الفعل بالاختيار، والقبح إنّما يثبت في النهي آقتضاء ضرورة حكمه الناهي، فينبغي أنْ لا يتحقق هذا القبح على وجه يبطل به المقتضى، أعني النهي؛ لأنّه إذا أخذ القبح قبحاً لعينه صار النهي نفياً ويبطل الاختيار إذ آختيار كل شيء ما يناسبه، فآختيار الأفعال الحسية هو القدرة حساً، أي: يقدر الفاعل أنْ يفعل الزنا بآختياره، ثم يكف عنه نظر إلى نهي الله تعالى، فيكون القبح ثمة لعينه، وآختيار الأفعال الشرعية أنْ يكون آختيار الفعل فيه من جانب الشارع ومع ذلك ينهاه عنه، فيكون مأذوناً فيه وممنوعاً عنه جميعاً، ولا يجتمعان قط إلّا أنْ يكون ذلك الفعل مشروعاً بآعتبار أصله وذاته، وقبيحاً

تصحيح المقتضى فيثبت على وجه يكون محققاً للمقتضى لا مبطلاً لـه، وذا في أن يثبت القبح لغيره وصفاً لأنّا إذا أثبتنا القبح لمعنى في عينه كما قـال الشـافعي، لا يبقى مشـروعاً فيبـطل المقتضى بناء عـلى تحقق المقتضى الذي ثبت ضـرورة صحة المقتضى، وبـطلان المقتضى يقتضي بـطلان المقتضى فيبـطلان، وهـذا لأنّ النهي يعتمد تصور المنهي عنه لأنّه يرادبه عدم الفعل مضافاً إلى آختيار العبد حتى يثاب إذا آمتنع عنه، ويعاقب إذا آرتكبه لأنّه آبتلاء كـالامر، وإنّمـا يتحقق الابتلاء إذا بقي الاختيـار، وهذا إنّمـا يكون إذا كـان المنهي عنه متصـوراً، وتصور المشـروع بشرعيته، فإذا فاتت مشروعيته لا يتصور وجوده شـرعاً، ولمـا أفاد النهي التصـور أفاد بقاء المشـروعية حتى يتمكن العبـد من الانتهاء عنـه تعظيـماً للناهي، وهـذا بخلاف النسخ فإنّه لاعدام المشروعية ورفعها لا بآختيار من العبد، فكان آمتناع العبد فيه بناء على عـدمه، وفي النهي عـدمه بنـاء على امتنـاعه، فكـانا في طـرفي نقيض فلم يجـز أن يجعلا واحـداً بل يجب إثبـات أصل النهي مـوجبـاً لـلانتهـاء وإثبات المقتضى بحسب الإمكان عـلى وجه لا يبـطل به الأصـل، وهو أن يجعـل القبح وصفاً للمشروع فيصير مشروعاً بأصله غير مشروع بوصفه فيصير فـاسداً، وهذا بخلاف النهي عن الأفعال الحسية لأنّها تبقى مع صفة القبح فإنّـه ليس من ضرورة حرمتها وقبحها عدم تكونها، فقلنـا: بالقبـح لعينها، ومن ضـرورة تحريم العقود الشرعية بقاء شرعيتها، إذ لا تكوّن لها إذا لم تبق مشروعة وبدون التكون لا يتحقق تحريم الفعل، وكذا في العبادات، ولا تنـافى فالمشـروع يحتمل الفسـاد بالنهي كالإحرام الفاسد بأن أحرم مجامعـاً، أو جامـع المحرم، فـإنّه يبقى أصله، ويلزمه المضي والطلاق الحرام، والصلاة الحرام، والصوم الحـرام، في يوم الشـك، فوجب إثبات القبح على هذا الوجه، رعاية لمنازل المشروعات ومحافظة لحدودها،

بآعتبار وصفه. ولا يكفي في هذه الأفعـال الشرعيـة الاختيار الحسي كـما كان في القسم الأول. والشافعي رحمه الله إذ قال بكمال القبح أعني لعينه ذهب الاختيار الشـرعي وبقي الاختيار الحسي وهـو لا ينفعنا فصـار النهي نفيـاً ونسخـاً وبـطل المقتضي؛ لرعاية المقتضى وهو قبيح جداً، هذا هو غاية التحقيق في هذا المقام.

فمنـزلة المقتضى أن يكـون تابعـاً للمقتضى مصحِّحاً لـه لا مبطلاً لـه، والنسـخ: تصرف في المحل بالرفع، والنهي: تصرف في المخاطب بالمنع، (ولهذا كـان الربـا وسائر البيوع الفاسدة، وصوم يـوم النحر مشـروعاً بـأصله غير مشـروع بوصفـه لتعلق النهي بـالوصف، لا بالأصل)، وهـذا لأنّـه لا خلل في ركن البيـع وأهله ومحله، لأنّه: مبادلة المال بـالمال بـالتراضي، وإنّمـا الفساد بـاعتبار الفضـل الذي يعـدم المساواة الـواجبة بـالحديث، والشـرط الفاسـد في معنى الربـا، لأن المفسد شرط ينتفع به أحد المتعاقدين أو المعقود عليه، ولهـذا قلنا في قـوله تعـالى: ﴿ولا تقبلوا لهم شهـادة أبداً﴾ إنّ النهي يعـدم وصف شهادتـه وهـو الأداء، ولا يعـدم أصل شهادة القاذف حتى ينعقد النكاح بشهادته، وكذا بيع العبد بالخمر مشروع بـأصله لوجـود ركنه ـ وهـو قولـه: بعت واشتـريت ـ في محله وهـو العبـد، غـير مشروع بوصفه وهو الثمن، لأنّه تبع والمبيـع أصلٌ، حتى لا يشتـرط وجود الثمن والقـدرة عليه، ويبقى بعـد هلاكـه بخلاف المبيـع، وإذا كان تبعـاً صار بمنـزلـة الأوصاف لأنّها أتباع أيضـاً ولأنّ الخمر مـال لأنّ المال غـير الآدمي خلق لمصلحته ويجري فيه الشح والضنة، غير متقوّم لأن المتقوّم ما يجب ابقاؤه وبعينه أو بقيمته، وهي ليست بهذه الصفة في حق المسلم فصلح ثمناً من حيث إنّه مـال ولم يصلح من حيث إنه غير متقوّم فصار فاسداً، وكذا إذا اشترى خمراً بعبد لأن كل واحد منهـما ثمن لصاحبـه فصار فـاسداً مـوجباً حكمـه في محل يقبله وهو والعبـد، غـير موجب في محل لا يقبله وهو الخمر، حتى لا يملك الخمر وإن قبضها بحكم العقد بخلاف المبيع بالميتة والدم فإنـه ليس بمال في الـدين السماوي، وإن كـان الكفار

ثم فرّع على الأصل الذي مهده فقال: (ولهذا كان الـربا، وسـائر البيـوع الفاسدة، وصوم يوم النحر، مشروعاً بأصله غـير مشروع بـوصفه؛ لتعلق النهي بـالوصف لا بـالأصل) أي لأجـل أنّ النّهي عن الأفعال الشـرعية يقتضي القبـح لغيره وصفا، كأن هذه الأمور المذكورة مشروعـة بآعتبـار الأصل دون الـوصف، فإنّ الربا: هو معاوضة مال بمال فيه فضل يستحق بعقد المعاوضة لأحد الجـانبين وهذا مشروع بآعتبار ذاته الذي هـو العوضـان، وإنّما الفسـاد فيه لأجـل الفضل

يتمولونه، أمّا الخمر أو الخنزير فهو مال في الدين السماوي، وكذا جلد الميتة ليس بمال ولا بمتقوّم بدل لأنّه جزء الميتة فآعتبر بكله ولهذا لا يضمن متلفه، وإنّما يحدث المالية فيه بصنع مكتسب وهو الدباغة، أما لو ترك كذلك فإنّه يفسد، وصوم يوم النحر، وأيام التشريق، حسن مشروع بأصله وهو الإمساك لله تعالى في وقته لأنّه وقت آقتضاء الشهوة كسائر الأيام غير مشروع بوصفه وهو الإعراض عن الضيافة الموضوعة في هذا الوقت إذِ الناس أضياف الله تعالى في هذا اليوم، ألا ترى أن الصوم يقوم باليوم ولا قبح فيه، والنهي يتعلق بوصفه وهو أنّه يوم عيد فصار فاسداً ومعنى الفاسد ما هو مشروع بأصله غير مشروع بوصفه كالفاسد من الجواهر، فإنّ اللحم إذا تغير وبقي صالحاً للغذاء يقال: لحم فاسد، وإذا لم يبق صالحاً للغذاء يقال: باطل، ولهذا صح النذر به لأنّه آلتزام ما هو عبادة مشروعة في الوقت، وإنما لا يلزم بالشروع في ظاهر الرواية لأنّ الشارع في الصوم مباشر للمعصية لأنّه بنفس الشروع يصير صائماً حتى يحنث به الحالف، والصوم منهي فأمر بقطعه من قبل الشارع، فآستحال أن يؤمر بإتمامه. أما الناذر لم يصر مرتكباً للمنهي عنه بنفس النذر لأنّه التزم بالنذر قربة خالصة، وإنّما وصف المعصية متصل به فعلاً لا بآسمه ذكراً فكانت من ضرورات المباشرة لا من ضرورات إيجاب المباشرة، والصلاة وقت طلوع الشمس ودلوكها مشروعة بأصلها إذ لا قبح في أركانها وشروطها، فركنها: القيام، والقراءة، والركوع، والسجود، وشرطها: الطهارة، والستر، والاستقبال، والنية، وهي موضوعة للتعظيم عقلاً وشرعاً، والوقت صحيح بأصله غير صحيح بوصفه وهو أنّه وقت مقارنة الشيطان الشمس لما روي عن النبي عليه السلام أنه نهى عن الصلاة عند طلوع الشمس وقال: «إنّها تطلع بين قرني الشيطان، وان الشيطان يزينها في عين من يعبدها حتى يسجدوا لها، فإذا ارتفعت فارقها، فإذا كان عند قيام الظهيرة

المشروط، وهكذا حال سائر البيوع الفاسدة؛ كالبيع بشرط لا يقتضيه العقد وفيه **نفع لأحد المتعاقدين**، أو للمعقود عليه الذي هو أهل الاستحقاق، والبيع بالخمر **ونحوه كل ذلك مشروع** بآعتبار ذاته وإنّما الفساد بآعتبار الشرط الزائد فيكون

قارنها، فإذا مالت فارقها، فإذا دنت للمغيب قارنها، فإذا غربت فارقها، فلا تصلوا في هذه الأوقات».

(س) الصلاة تضمن بالشروع في الوقت المنهي، والصوم لا يضمن مع أن النهي فيهما بآعتبار صفة الوقت.

(ج) النهي هنا بآعتبار صفة الوقت لأنّه منسوب إلى الشيطان إلّا أن الصلاةَ لا توجد بالوقت، لأنّ وجودها بأركانها، والوقت ظرفها لا معيارها فصارت الصلاة ناقصة لا فاسدة، وتضمن بالشروع، والصوم يقوم بالوقت ويعرف به لأنّه معياره ويذكر في حدّه فيقال: هو الإمساك عن المفطرات الثلاث نهاراً مع النية، فازداد الأثر فصار فاسداً فلم يضمن بالشروع.

(س) فينبغي أن يتأدى به الكامل كالنهي عن الصلاة في أرض مغصوبة.

(ج) النهي ثمةَ لمعنى الشغل وهو ليس بصفة للصلاة ولا للوقت، بل هو مجاور للصلاة، فالصلاة قائمة بالمصلي والشغل قائم بالشاغل، فكانا وصفين لموصوف واحد، فكانا مجاوزين فيتأدى به الكامل، وهنا النهي بآعتبار صفة الوقت، والوقت سبب للصلاة إذِ السبب هو البقاء، وأقيم الوقت مقامه تيسيراً، فازداد الأثر إذِ النقصان في السبب يؤثر في المسبب فلم يتأدَ بها الكامل.

فالحاصل: أن اتصال الوقت بالصلاة، دون آتصال الوقت بالصوم، وفوق آتصال المكان بالصلاة إذا لمكان ليس بسبب ولا معيار فيفسد الصوم، ولا يضمن بالشروع، ولا يتأدى به الكامل. والصلاة في أرض مغصوبة لا تفسد وتكره، وتضمن بالشروع، ويتأدى بها الكامل، وفي الوقت المكروه كذلك، غير أنّه لا يتأدى به الكامل.

مفيداً للملك بعد القبض، وكذا صوم يوم النحر مشروع بآعتبار كونه صوماً، وغير مشروع بآعتبار الوصف الذي هو الإعراض عن الضيافة، فتعلق النهي في كل ذلك بالوصف لا بالأصل. ثم ههنا سؤال مقدر على أبي حنيفة رحمه الله

(س) ينبغي أن لا تصح الصلاة في أرض مغصوبة كما قال أحمد، وبعض المتكلمين، وأهل الظاهر، والزيدية، وفخر الدين الرازي، لأنّ الصلاة: تشتمل على قيام وقعود، وركوع وسجود، وهي حركات وسكنات، والحركة شغل حيز بعد أن كان في حيز آخر، والسكون: شغل حيز واحد في أزمنة، فشغل الحيز جزء ماهيتها وهما جزءا الصلاة، وجزءُ الجزءِ جُزْءٌ، وشغل الحيز في هذه الصلاة منهي عنه، فكان جزء هذه الصلاة منهياً عنه، فاستحال أن يكون مأموراً به، فلم تكن هذه الصلاة مأموراً بها، إذ الأمر بالكل أمر بالجزء.

(ج) جهة كونها صلاة تغير جهة كونها غصباً، ولهذا تنفك الصلاة عن الغصب، والغصب عن الصلاة، فجاز أن يؤمر بها من حيث إنّها صلاة ويُنهى عنها من حيث إنها غصب، ولأنّه لو كان كذلك لامتنع النهي عن فعل ما لأنّ نفس الفعل مأمور به، لأنّه جزء من الفعل المأمور به وكل منهي عنه فرد من أفراد نفس الفعل، والدليل على صحتها أنّه لا يؤمر بقضائها بالإجماع.

(س) الفرض يسقط عندها، لا بها.

(ج) الحكم بعدم وجوب القضاء حكم بصحتها إذ الحكم بسقوط القضاء عندها مع الحكم بالفساد كالحكم بفساد صلاة المحدث، وعدم وجوب القضاء بناء على أنّ الفرض يسقط عندها لا بها، وفساده لا يخفى على كل ذي لب، وكذا النهي عن البيع وقت النداء متعلق بما ليس بوصف له وهو ترك السعي وهو ترك السعي وهو ينفك عن البيع والبيع عنه.

(والنهي عن بيع الحر، والمضامين، والملاقيح، ونكاح المحارم، مجاز عن

وهو: أنّ بيع الحر، والمضامين، والملاقيح، ونكاح المحارم، من الأفعال الشرعية مع أنّ ههنا لم يقع على القبح لغيره، بل على القبح لعينه عندكم. فأجاب عنه المصنف رحمه الله وقال: (والنهي عن بيع الحر، والمضامين، والملاقيح، ونكاح المحارم، مجاز عن النفي) فالحرّ: عام من أن يكون حر الأصل، أو حر العتاقة، والمضامين: جمع مضمونة وهو ما في أصلاب الآباء والملاقيح: جمع ملقوحة وهو

النفي، فكان نسخاً لعدم محله)، لأنّ محل البيع: المالُ المملوك المتقوّم، ومحل النكاح غير المحرم، فكان النهي مجازاً عن النفي لمشابهة بينهما صورة: لوجود حرف النفي فيهما، ومعنى: لأن الإعدام مطلوب فيهما، ولهذا صح العكس في قوله تعالى: ﴿فلا رفث﴾ الآية.. وكذا صوم الليالي منسوخ، لأنّ الصوم شرع للابتلاء وقد تعذر الوصال فآختص النهار به؛ لأنّه لا مشقة في الامساك ليلاً، لأنّه على وفق العادة ومبنى العبادة على خلاف هوى النفس.

(س) النكاح بغير شهود منهي لقوله عليه السلام: «لا نكاح إلاّ بشهود» والمراد: لا تنكحوا، وإلاّ لما وجد نكاح ما بدون الشهودِ لما عرف، ولو أريد به نفي النكاح الشرعي، لما ثبت به الأحكام الشرعية نحو وجوب العدة وثبوت النسب وسقوط الحد.

(ج) هو نفي لوجود صيغته، فكان نسخاً وإبطالاً، وثبوت تلك الأحكام بناء على شبهة العقد لوجود ركن العقد من الأهل في المحل وهي أحكام تثبت بالشبهة، ولأن النكاح شرع لملك ضروري لا ينفصل عن الحل حتى لا يصح عند الحرمة المقارنة ويبطل بالحرمة الطارئة، وموجب النهي التحريم، فثبتت الحرمة ضرورة النهي، وإذا ثبتت الحرمة؛ انتفى الحل لمضادة بينهما. وإذا آنتفى الحل، آنتفى الملك ضرورة أنّه لا ينفصل عنه، وإذا انتفى الملك؛ آنتفى النكاح ضرورة آنتفاء ما شرع له. أما البيع: فمشروع لملك اليمين وهو ليس بضروري وينفصل عن الحل حتى شرع في موضع الحرمة، وفيما لا يحتمل الحل أصلاً

ما في أرحام الأمهات، والمحارم: عام من أن يكون حرمة القرابة، أو حرمة المصاهرة. وبالجملة: فالنهي عن هؤلاء محمول على النفي بطريق المجاز (فكان نسخاً لعدم محله) أي فكان هذا النهي كله نسخاً للمشروعية؛ لعدم محل النهي، إذ محل البيع هو المال وهؤلاء ليسوا بمال، ومحل النكاح المحللات وهنّ محرمات بالنص. وفي إيراد لفظ النسخ بعد النفي تنبيه على ترادفهما ههنا، ويمكن أنْ يكون نسخاً آصطلاحياً عند من يقول: إنّ رفع الإباحة الأصلية، ورفع ما في

كالأمة المجوسية والعبد والبهيمة والخمر؛ فلا يلزم من انتفاء الحل؛ انتفـاء الملك فـلا ينتفي البيع. وإذا بقي البيـع بقي بحكمه وهـو الملك، وأمـا بيـان أنّ ملك النكاح ضروري فلأنّه آستيلاء على جزء الحرّة وهي مـالكة بجميـع أجزائهـا فلا تصـير مملوكه للتنـافي بينهما، إذِ المـالكية أمـارة القدرة، والمملوكيـة سمة العجـز، وبينهـما تنافٍ، غـير أن الشرع حكم ببقـاء جنس بني آدم إلى مدة، وبقـاؤه ببقاء النسـل وذا لا يكون إلا بـالتوالـد ولا يتحقق إلّا بـطريق خـاص فثبت الملك لـه عليها ضرورة إفادة الحل، ولهذا لا يظهر في حق التمليك من الغير والانتقال إلى الورثة، ولهذا كان العقر لها لا له.

(وقال الشافعي في البابين: «ينصـرف إلى القسم الأول قولاً بكمـال القبح

الجاهلية، أو في الشرائع السـابقة، يسمى نسخـاً؛ لأنّ بيع الحـر كان في شـريعة يوسف، وبيع المضامين والملاقيح كان في الجاهلية، ونكاح بعض المحـارم كان في الجـاهلية، وبعضهـا في الأديان السـابقة (وقـال الشافعي رحمـه الله في البـابـين: ينصـرف إلى القسم الأول) شروع في بيـان مذهب الشـافعي رحمه الله. يعني أنّ عنـده: النهي في كل من الأفعـال الحسية والأفعـال الشرعيـة ينصرف إلى القبـح لعينـه؛ فحرمـة الزنـا والخمر، وحـرمة صـوم النحر عنـده سواء، (قـولاً بكمال القبح) حال بمعنى الفاعل أي: حال كونه قائلاً بكمال القبـح وهو القبـح لعينه، أو مفعول له أي: لأجل قولـه: بكمال القبـح (كما قلنـا في الحسن في الأمر) لأنّ من مذهبنا: أنّ الأمر المطلق الخالي عن القرينة يقع على الحسن لعينه قولاً بكمال الحسن، فلا يكون صوم يوم العيد سبباً للثواب عنده، ولا البيع الفاسـد موجبـاً للملك بعد القبض. وإنّما شبـه الشافعي رحمـه الله النهي بالأمـر؛ (لأنّ النهي في آقتضاء القبح حقيقـة كالأمـر في آقتضاء الحسن) فينبغي أنْ يكـونا عـلى السواء؛ (ولأنّ المنهي عنه معصية، فلا يكون مشـروعاً لما بينهما من التضـاد) عطف عـلى قوله: قولاً بكمال القبح، لا على قـوله: لأنّ النهي في آقتضـاء القبح حقيقـة كما يوهمه الظاهر. وهو دليل ثان للشافعي رحمه الله بآعتبار ترتب أحكامه وآثاره، كما أنّ الأول دليل بآعتبار تقدم مقتضـاه وشرطـه. والفرق بـين المسلكين بـينٌ، وقد

كما قلنا في الحسن في الأمر؛ لأنّ النهي في اقتضاء القبح حقيقة، كالأمر في اقتضاء الحسن، ولأنّ المنهي عنه معصية، فلا يكون مشروعاً لما بينهما من التضاد ولهذا قال: «لا تثبت حرمة المصاهرة بالزنا، ولا يفيد الغصب الملك، ولا يكون سفر المعصية سبباً للرخصة،

عرفت جوابها فيما تقدم في ضمن تقريراتنا. (ولذا قال: لا نثبت حرمة المصاهرة بالزنا) هذا شروع في تفريعات الشافعي رحمه الله على مقدّمة مطوية نشأت من قوله: فلا يكون مشروعاً أي :ولأنّ المنهي عنه سواء كان حسياً، أو شرعياً، لا يكون مشروعاً بنفسه ولا سبباً لمشروع آخر. قال الشافعي رحمه الله: لا تثبت حرمة المصاهرة بالزنا؛ لأنّ الزنا حرام ومعصية فلا يكون سبباً لنعمة هي حرمة المصاهرة؛ لأنّها تلحق الأجنبية بالأمهات، وقد منّ الله تعالى بها علينا حيث قال: ﴿وهو الذي خلق من الماء بشراً فجعله نسباً وصهراً﴾ فلا تثبت حرمة المصاهرة إلّا بالنكاح وهي أربع حرمات: حرمة أب الواطىء وابنه على الموطوءة، وحرمة أم الموطوءة وبنتها على الواطىء، فهذه الحرمات الأربع عنده: لا تتعلق إلّا بالوطء الحلال. وعندنا: كما تثبت بالنكاح تثبت بالزنا ودواعيه؛ من القبلة، واللمس، والنظر إلى الفرج الداخل بشهوة، وذلك لأنّ دواعي الزنا مفضية إلى الزنا، والزنا مفض إلى الولد، والولد هو الأصل في آستحقاق الحرمات أي: يحرم على الولد أوّلاً أب الواطىء وابنه إذا كانت أنثى، وأم الموطوءة وبنتها إذا كان ذكراً، ثم تتعدى من الولد إلى طرفيه فتحرم قبيلة المرأة على الزوج، وقبيلة الزوج على المرأة؛ لأنّ الولد أنشأ جزئية وآتحاداً بينهما، ولهذا يضاف الولد الواحد إلى الشخصين جميعاً، فصار كأنّ الموطوءة جزء من الواطىء والواطىء جزء منها، فتكون قبيلته قبيلتها وقبيلتها قبيلته، فعلى هذا كان ينبغي أن لا يجوز وطء الموطوءة مرة أخرى، ولكن إنّما جاز ذلك دفعاً للحرج، وكذا تتعدى هذه من الزنا إلى أسبابه، فالزنا وأسبابه إنّما يفيد حرمة المصاهرة بواسطة الولد لا من حيث إنّه زنا، كما أنّ التراب إنّما يطهر الأحداث لأجل قيامه مقام الماء لا من حيث نفسه، (ولا يفيد الغصب الملك) عطف على: لا تثبت، وتفريع

ولا يملك الكافر مال المسلم بالاستيلاء).

اعلم أنّ مطلق النهي عند الشافعي في الحسي والشرعي يقتضي القبح لعينه فلا يبقى مشروعاً أصلاً إلّا بدليل كالبيع وقت النداء. **فالحاصل**: أن القبح عنده يثبت في أصله، حتى لا يبقى مشروعاً إلّا إذا قام الدليل على أن القبح لغيره.

وعندنا في وصفه دون أصله إلّا إذا قام الدليل على أن القبح لأصله؛ فيصير مجازاً حينئذ عن النسخ كالنهي عن نكاح منكوحة الأب. وبيانه في صوم

ثان للشافعي رحمه الله، وذلك لأنّ الغصب حرام ومعصية فلا يكون سبباً لأمر مشروع هو الملك إذا هلك المغصوب وقضى عليه بالضمان وعندنا: يملك الغاصب المغصوب بعد الضمان فيملك أكسابه الباقية في يده وينفذ بيعه الماضي؛ لأنّه لو لم يملك الغاصب المغصوب بل بقي في ملك المالك لاجتمع البدلان في ملكه وهو الأصل مع الضمان، وذلك لا يجوز، فلمّا ملك المالك الضمان يجب أن يملك الغاصب المغصوب، فالضمان عنده: بمقابلة اليد الفائتة عن الملك. وعندنا: بمقابلة الملك الفائت إلّا في المدبر فإنّه إذا غصب رجل مدبر أحد وهلك في يده، يضمنه ولا يملكه جبراً ليده الفائتة، (ولا يكون سفر المعصية سبباً للرخصة) تفريع ثالث للشافعي رحمه الله وذلك لأنّ سفر المعصية، وهو سفر الآبق، وقاطع الطريق، والباغي، معصية وحرام فلا يكون سبباً لمشروع وهو الرخصة في إفطار الصوم، وقصر الصلاة، وعندنا: تعم الرخصة للمطيع والعاصي جميعاً؛ لأنّ السفر ليس قبيحاً في نفسه، بل القبيح هو المعصية مجاور له منفك عنه، فيصلح سبباً للرخصة. (ولا يملك الكافر مال المسلم بالاستيلاء) تفريعٌ رابع للشافعي رحمه الله، وذلك لأنّ آستيلاء الكافر على مال المسلم، وإحرازه بدار الحرب أمر حرام ومحظور، فلا يصلح أنْ يكون سبباً لملكه. وعندنا: يكون ذلك سبباً لملكه؛ لأنّ الحفظ إنّما يكون بالملك أو باليد فإذا أخذوه وأدخلوه في دارهم فات منا اليد والملك، فكان آستيلاؤهم على محل غير

العيد وأيام التشريق والربا أو البيوع الفاسدة؛ فإنّها مشروعة عندنا لأحكامها مع فسادها، وعنده باطلة منسوخة لا حكم لها.

له: أن الأمر ضد النهي ،فكما أنّ مطلق الأمر يقتضي صفة الحسن لعينه، فكذا مطلق النهي يقتضي القبح لعينه، لأنّ المطلق ينصرف إلى الكامل لما في النقصان شبهة العدم ولأنَّ النهي في اقتضاء القبح حقيقة كالأمر في اقتضاء الحسن حقيقة، ولهذا لا يصح نفيه فلا يقال: نهي الشارع لا يقتضي القبح، كما لا يقال: أمر الشارع لا يقتضي الحسن، والحقيقة فيما قلت؛ لأنّه يوجب القبح في المتناول وهو الصوم والبيع، إذ صيغة النهي أضيفت إليهما لا في غيره، ولهذا فسد أداؤه وحرم ولم يبق اليوم محلاً لصوم آخر، وكذا فسد الملك في البيع ويجب التصدّق والفسخ، فمن جعل القبح لغيره وصفاً، فقد جعل القبح في الوصف حقيقة من حيث إنه لا يصح نفيه عنه وفي الأصل مجازاً حيث صح نفيه وهذا قلب الأصل؛ إذا الأصل أن يكون القبح فيما ورد النهي عليه ويكون الوصف تابعاً في الحكم كما هو تبع في الوجود وقد صيرتم الأصل تبع الوصف التابع والوصف متبوعاً وهو ممتنع بمرة وصار لتخريج الفروع طريقان عنده:

أحدهما: أن يعدم المشروع بآقتضاء النهي وهو القبح فيعدم المشروع بثبوته؛ لأنه ضده وهذا لأنّ المشروع مرضي لقوله تعالى: ﴿شرع لكم من الدين ما وصى به نوحاً﴾ والتوصية: المبالغة في الأمر، والشرع: من الشارع الحكيم العليم، دليل على أنه مرضي خصوصاً في الذي وصى به نوحاً إذ وضع القبيح مسلكاً لعباده الذين خلقهم لعبادته لا يليق بالحكمة، وكون الفعل قبيحاً ينافي كونه مرضياً. وإن كان داخلاً في المشيئة والقضاء والحكم كالكفر وسائر المعاصي فإنّها بمشيئة الله تعالى وقضائه وحكمه توجد، لا برضاه لقوله تعالى: ﴿ولا يرضى لعباده الكفر﴾، وقد ثبت القبح بالإجماع فتنتفى المشروعية وإذا لم يبق مشروعاً يكون منسوخاً.

وثانيهما: أن يعدم بحكمه فإن حكم النهي وجوب الانتهاء وأن يصير الفعل بخلاف موجبه معصية، وهذا ينافي المشروعية لأن أدنى درجات المشروع أن يكون مباحاً، ثم مندوباً واجباً، ثم فرضاً، فعلم أنه بعد النهي لم يبق

مشروعا حيث آتصف بخلاف صفة المشروعية فيكون نسخاً فـآنتفت المشروعيـة بآقتضاء النهي وبحكمه، فظهر بهذا أنّه لا بدّ للمشـروع من سبب مشروع حتى يستفـاد المشروع بـه ولهذا لا تثبت حـرمة المصـاهرة بـالزنـا؛ لأنّها شرعت نعمـة وكـرامة لالتحـاق أمهاتهـا وبناتهـا بأمهـاته وبنـاته في المحـرمية، فيستـدعي سببـاً مشروعاً للملائمة بين السبب والمسبب، والزنا حرام محض غير مشروع أصلاً فلا يصلح سبباً لهذه الكرامة. وكذا الغصب لا يفيد الملك عند تقرر الضمـان؛ لأنّ الملك نعمة والغصب حرام محض فلا يصلح سبباً له.

(س) إذا جـامع المحـرم أو أحرم مجـامعاً ، يبقى مشـروعـاً مـوجبـاً أداء الأعمال مع كونه فاسداً منهياً عنه.

(ج) الإحـرام منهي لمعنى الجماع، والجمـاع غير متصـل بالإحـرام أصـلاً ووصفاً؛ لكن الجماع في الإحرام محظور شرعاً فصار مفسداً، وإذا جـامع بعـدما أحرم فسد ولم ينقطع؛ لأن الإحرام لازم شرعاً لا يحتمل الخروج بـاختيار العبـد فلم ينقـطع بجنايـة الجاني وكلامنا فيـما يعدم شـرعـاً وينقـطع بجنـايـة الجـاني كالصوم.

(س) الـطلاق في حال الحيض والـطهر الـذي جامعهـا في منهيٌّ عنه ومـع ذلك كان موجباً لحكم مشروع وهو الفرقة.

(ج) النهي لمعنى الإضرار بها من حيث تـطويل العـدة عليها إذا طلقهـا في الحيض؛ لأنّ تلك الحيضـة لا تحتسب من العدة إذ يلتبس أمـر العـدة عليهـا إذا طلقهـا في طهر جـامعها في لأنّها لا تـدري أَنّ الوطء معلق فتعتـد بالحبـل أو غير معلق فتعتد بالإقرار، فإن عند الشافعي الحـامل تحيض فـلا تتمكن من التزوج، وكـذا لا يكون سفـر المعصية سببـاً للرخصة؛ لأنّها تثبت بـطريق النعمـة لـدفـع الحرج عند السير المديد فإذا كـان سفره معصيـة لم يصلح سبباً لمـا هو نعمـة؛ إذ النعمة تستدعي سبباً مشروعـاً وما يكـون به المـرءُ عاصيـاً لا يكونُ مشـروعاً ولا يملك الكافر مال المسلم بالاستيلاء؛ لأنّه محظور محضٍ ، فلا يكون مشروعاً، فلا يصلح سبباً لما هو نعمة. وهو الملك.

(س) الظهار منكر من القول وزور وينعقد موجباً للكفارة التي هي مشروعة.

(ج) يجوز أن يناط بما ليس بمشروع من الأسباب ما هو عقوبة، لما أنّه يلائم كل واحد منهما صاحبه، كما علق القود بالقتل العمد، والرجم بزنا المحصن، والكفارة في الظهار شرعت جزاء على ارتكاب محظور ولم تشرع على سبيل الكرامة والنعمة فتستدعي سبباً محظوراً وَكَلاَمُنَا وقع في حكم مطلوب كالملك يتعلق بسبب مشروع له كالبيع آنتقى سبباً والحكم به مشروعاً بعد ورود النهي عليه لا فيما شرع جزاء.

ولنا أنّ فيما قلت ترك الحقيقة وإبطال الأصل؛ لأنّ فيه إبطال النهي وجعله مجازاً عن النسخ كما بينا.

وأما آستيلاء أهل الحرب على أموالنا فإنّما صار منهياً بواسطة العصمة في المحل، إذ المال في الأصل مباح التملك بالاستيلاء عليه وهذه الواسطة ثابتة في حقنا لا في حقهم، فإنّهم يعتقدون ذلك، وولاية الألزام منقطعة؛ لانقطاع ولايتنا عنهم في دار الحرب؛ ولأنّ هذه الواسطة هي العصمة الثابتة بالإحراز بدارنا، وقد آنتهت هذه العصمة بآنتهاء سببها حين أحرزوها بدارهم، فعاد مباحاً كما كان. والاستيلاء إنما يكون محظوراً إذا صادف مالاً معصوماً، وما دام معصوماً بالإحراز بدارنا لا يملك بالاستيلاء وإنّما يملك بعد زوال هذه العصمة، ولهذا لا يملكون رقاب أحرارنا؛ لأنّ العصمة عن الاسترقاق بالحرية المتأكدة بالإسلام ولم تنته بالإحراز الموجود منهم، وأما الملك بالغصب فلا يثبت مقصوداً به، بل لأنّ الغصب سبب الضمان ووجوب الضمان على الغاصب مع بقاء الأصل على ملك المغصوب منه لا يمكن؛ لأنّ الضمان ضمان جبر، وإنّما يجبر الفائت لا القائم، ولأنّ فيه آجتماع البدل والمبدل في ملكه، فصار عدم ملكه في

معصوم بقاء، وإنْ كان معصوماً آبتداء فيملكونه، وقد ثبت ذلك من إشارة قوله تعالى: ﴿للفقراء المهاجرين الذين أخرجوا من ديارهم وأموالهم﴾ لأنّهم كانوا مياسير بمكة، وإنّما سموا فقراء لاستيلاء الكفار على مالهم.

العين شرطاً لسلامة الضمان لـه وشرط الشيء تـابع لـه فصار زوالـه عن ملكه وثبوته للغاصب حسناً لحسن المشروط، وهو الضمان، وإنّما قبح لو ثبت مقصوداً به، وعلى هذا قلنا في غصب المدبر: يـزول عن ملك المولى لما سلم الضمان لـه تحقيقاً لشرط وجوب الضمان، ولا يدخل في ملك الغاصب صيانـة لحق المدبـر، فـالتدبـير يـوجب حق العتق لـه ولهـذا امتنـع بيعـه، وفي القنّ لما زال عن ملك المغصـوب منـه، دخـل في ملك الغـاصب؛ لأنّـه لا مـانـع من دخـولـه في ملك الضـامن وهو أحق النـاس به؛ لأنّـه ملك عليه بـدله؛ ولأن الأصـل في ضمـان الغصب أن يجعل مقابلاً بالرقبة تحقيقاً للمعادلة بين المضمـون والضمان وهـذا لا يمكن تحقيقه في المدبر،لأنّه لا يقبل الانتقال فجعل مقابلاً بتفويت اليد وهذا جائز عند الضرورة ولا ضرورة في القن فجعلناه مقابـلاً بالرقبة. وأمـا الزنـا فلا يـوجب حرمة المصاهرة أصلاً بنفيه؛ لأنّه قبيح ومحـظور، ولكنه سبب للماء، والمـاء سبب لوجود الولد، والولد هو الأصل في آستحقاق حرمة المصاهرة؛ لأنه المكرم المعظم الداخل تحت قوله تعالى: ﴿ ولقد كرمنا بني آدم﴾ عـلى أيّ وجه اجتمـع الماء ان في الرحم ولا عصيان ولا عـدوان فيه، ثم يتعـدّى من الولـد إلى أطرافـه، أي: أبويه وأجداده وجداته، وإلى أسبابه أي: الوطء والمس ونحوهما وما قام غيـره في إثبات حكمه فانما يـراعى صلاحيـة السبب للحكم في الأصل لا فيـها قام مقـامه كالتراب لما قام الماء في اثبات الطهارة نـظراً إلى كونِ المـاء مطهراً وسقط وصف التـراب وهو التلويث، فكـذاهنا يهـدر وصف الزنـا بالحـرمـة في إيجـاب حـرمـة المصاهرة لقيام الزنا مقام ما لا يوصف بالحرمة وهو الولد. وأما سفر المعصية فغير منهي لمعنى فيه؛ لأنّه إنما صار سبب الرخصة باعتبار أنه سير مديد ومن حيث إنه سير مديد مباح، وإنّما المعصية لمعنى جاوره وهو قصد قطع الطريق أو تمرد العبـد على سيده، حتى إذا ترك قصده بقصـد الحج أو لحقـه إذن سيده ذهبت المعصيـة وإن سار والقبح المجاور لا ينفي الحكم الشرعي كالبيع وقت النـداء (وأما العـامُّ

ثم لما فرغ المصنف رحمه الله عن بيان الخـاص بأحكامه وأقسـامه شـرع في بيان العام فقال:

(وأمّا العامّ: فما يتناول أفراداً متفقة الحدود على سبيل الشمول)، فكلمة:

فيما يتناول أفراداً متفقة الحدود على سبيل الشمول).

فالكلام فيه في أربعة فصول: في حدّه وحكمه قبل الخصوص، وحكمه بعده، وألفاظه.

الفصل الأول

في حده

فقيل: ما يتناول أفراداً متفقة الحدود على سبيل الشمول، وقد وقع الاحتراز فيه عن المشترك، فهو يتناول أفراداً مختلفة الحدود على سبيل البدل.

وقيل: كل لفظ ينتظم جمعاً من الأسماء لفظاً أو معنى. والمراد بالأسماء هنا المسميات لا التسميات. وقوله: لفظاً أو معنى، تفسير للانتظام، أي: ينتظم ذلك اللفظ جمعاً من الأسماء، مرة لفظاً كنحو: زيدون، وطوراً معنى كمن وما ونحوهما، وهذا لأنّ التقسيم في التحديد باطل إذْ من شرطه الاطّراد والانعكاس ليحصل بهما الجمع والمنع ولن يحصل هذا إلاّ باشتمال الحد على جميع أفراد المحدود ولا يوجد هذا في الحدّ المنقسم.

والعموم لغة: الشمول، يقال مطر عام إذا شمل الأمكنة، وخصب عام أي: شمل البلدان والأعيان. ونخلة عميمة أي: طويلة. والقرابة إذا اتسعت انتهت إلى صفة العمومة. فالأصل: الأبوة، ثم البنوة، ثم الأخوة، ثم العمومة، ومنه عامة الناس وهم أهل الجهل لكثرتهم، وهو كالشيء اسم عام

ما عبارة عن لفظ موضوع، لأنّ العموم لا يجري في المعاني، والعام من أقسام وجوه النظم وضعاً كالخاص، وبقوله: يتناول أفراد أخرج الخاص، أما خاص العين فظاهر، وأما خاص الجنس والنوع فلأنّه يتناول مفهوماً كلياً أو فرداً واحداً يحتمل الصدق على كثيرين وليس هو بموضوع للأفراد بنفسه، وكذا خرج أسماء العدد لأنّه يتناول الأجزاء دون الأفراد، وكذا يخرج به المشترك لأنّه يتناول معاني لا أفراداً. ثم قوله: متفقة الحدود على سبيل الشمول لبيان تحقيق ماهية العام لا

يتناول كل موجود عندنا ولا يتناول المعدوم، خلافاً للمعتزلة ونحو قوله تعالى: ﴿إن زلزلة الساعة شيء عظيم﴾ مؤوّل.

(س) كل موجود ينفرد عن الآخر باسمه الخاص. وحقيقته، والعام: يتناول أفراداً متفقة الحدود.

(ج) يتناول كل موجود بآعتبار معنى واحد وهو ثابت الذات، فبهذا وقع التقصي عن اسم العدد كالعشرة في العشر ونحوها، فإنّه ليس بعام، لأنّه آسم موضوع لعدد معلوم لا يدل حروفه إلا على هذا العدد، ولا يدل هذا الاسم على جزء من أجزاء العدد بخلاف الشيء ورجال ونحوهما. وذكر الجصاص أنّ العام ما ينتظم جمعاً من الأسماء أو المعاني. وقيل هذا سهو منه. فتعدّد المعاني لا يكون إلا بعد التغاير والاختلاف، كالعلم والإرادة والكراهية وعند ذلك لا ينتظمها لفظ واحد، بل يحتمل أن يكون كل واحد منها مراداً باللفظ على الانفراد، وهذا يكون مشتركاً عاماً، ولا عموم للمشترك عندنا، وعنده، فدل أنه سهو أو مؤوّل وتأويله: أن المعنى الواحد باعتبار تعدّد محاله يسمى معاني مجازاً، فإنّه يقال: خصب عام لأنّه عم الأمكنة، وهو في الحقيقة معنى واحد ولكن لتعدد محاله سمي عاماً، ولكن هذا إنما يصح إذا قال: والمعاني؛ لأنّه يراد به المحال وهي المسميات، فكانا مترادفين فالصحيح أنه سهو لأنّ في التأويل تغيير كلمة أو إلاّ أَنَّ الجصَّاص يقول بأن المعاني لها عموم كما قال جمهور مجوّزي تخصيص العلة، فإنّه يقال: عمهم الخوف والجدب، ويقال علة عامة، ولهذا جوزوا تخصيص العلة لعمومها.

للاحتراز. وقيل: متفقة الحدود آحتراز عن المشترك لأنّه يتناول أفراداً مختلفة الحدود، وعلى سبيل الشمول آحتراز عن النكرة المنفية فإنّها تتناول الأفراد على سبيل البدلية دون الشمول، وإنّما آكتفى المصنف رحمه الله بالتناول دون الاستغراق آتباعاً لفخر الإسلام فإنّه لا يشترط عنده في العام الاستغراق لجميع الأفراد، فالجمع المعرف والمنكر كله عام، وعند صاحب التوضيح يشترط في

الفصل الثاني

في حكمه قبل الخصوص.

اعلم (أنّه يوجب الحكم فيما يتناوله قطعاً، حتى يجوز نسخ الخاص به، كحديث العرنيين، نسخ بقوله عليه السلام: «استنزهوا البول».

العام الاستغراق فيكون الجمع المنكر واسطة بين العام والخاص. (وإنه يوجب الحكم فيما يتناوله قطعاً) بيان لحكمه بعد بيان معناه فقوله: يوجب الحكم رد على من قال: إنه مجمل؛ لاختلاف أعداد الجمع، فلا يكون موجباً أصلاً، بل يجب التوقف حتى يقوم الدليل على معين، وقوله: فيما يتناوله رد على من قال: لا يوجب الفرد إلا الواحد، ولا الجمع إلاّ الثلاث، والباقي موقوف على قيام الدليل. وقوله: : قطعاً ردّ على الشافعي رحمه الله حيث ذهب إلى أنّ العام ظني؛ لأنّه ما من عام إلاّ وقد خص منه البعض، فيحتمل أنْ يكون مخصوصاً منه البعض، وإن لم نقف عليه فيوجب العمل لا العلم كخبر الواحد والقياس، ونقول: هذا آحتمال ناشيء بلا دليل وهو لا يعتبر وإذا خص عنه البعض كان آحتمالاً ناشئاً عن دليل فيكون معتبراً. فعندنا: العام قطعي، فيكون مساوياً للخاص (حتى يجوز نسخ الخاص به) أي: بالعام؛ لأنّه يشترط في الناسخ أنْ يكون مساوياً للمنسوخ أو خيراً منه؛ (كحديث العرنيين نسخ بقوله عليه السلام: «آستنزهوا عن البول») وعرنيون: قبيلة ينسبون إلى عُرينة تصغير عَرنة وهي: واد بعرفات. وحديثهم ما روى أنس بن مالك رضي الله عنه: أنّ قوماً من عرينة أتوا المدينة فلم توافقهم، فاصفرت ألوانهم، وآنتفخت بطونهم، فأمرهم رسول الله ﷺ أن يخرجوا إلى إبل الصدقة ويشربوا من ألبانها وأبوالها فصحوا، ثم أرتدوا فقتلوا الرعاة، واستاقوا الإبل، فبعث رسول الله في أثرهم قوماً، فأخذوا فأمر بقطع أيديهم وأرجلهم، وسمل أعينهم، وتركهم في شدة الحرّ حتى ماتوا، فهذا حديث خاص ببول الإبل يدل على طهارته وحله، وبه تمسك

وإذا أوصى بخاتم لإنسان، ثم بالفص منه لآخر ان، الحلقة للأوّل، والفص بينهما.

محمد رحمه الله في أنّ بول ما يؤكل لحمه طاهر، ويحل شربه للتداوي وغيره. وعندهما: هو منسوخ بقوله عليه السلام: «استنزهوا من البول» وهو عام لمأكول اللحم وغيره، فقد نسخ الخاص بهذا العام، فبول ما يؤكل لحمه وغيره كله نجس حرام لا يحل شربه وآستعماله للتداوي وغيره عند أبي حنيفة رحمه الله، ويحل عند أبي يوسف رحنه الله في التداوي للضرورة على ما عرف. وقصة هذا الحديث الناسخ ما روي أنّه عليه السلام لمّا فرغ من دفن صحابي صالح ابتلى بعذاب القبر جاء إلى امرأته فسألها عن أعماله فقال: كان يرعى الغنم ولا يتنزه من بوله، فحينئذ قال عليه السلام: «استنزهوا من البول فإنّ عامة عذاب القبر منه» فهو بحسب شأن النزول أيضاً خاص ببول ما يؤكل لحمه، كما كان المنسوخ خاصاً به، ولكن العبرة بعموم اللفظ، والذي يدل على كون حديث العرنيين منسوخاً بهذا الحديث أنّ المثلة التي تضمنها حديث العرنيين منسوخة بالاتفاق؛ لأنّها كانت في آبتداء الإسلام. (وإذا أوصى بخاتم لإنسان ثم بالفص منه لآخر، أنّ الحلقة للأوّل، والفص بينهما) تأييد لمقدمة مفهومة مما قبل وهي: أنّ العام مساوٍ للخاص بمسئلة فقهية وهي: أنّه إذا أوصى أحد بخاتمه لأنسان، ثم أوصى بكلام مفصول بعده بفص ذلك الخاتم بعينه لإنسان آخر، فتكون الحلقة للموصى له الأول خاصة، والفص مشتركاً بين الأول والثاني على السواء، وذلك لأنّ الخاتم عام أي: كالعام لأنّ العام المصطلح: هو ما يشمل أفراداً، والخاتم لا يصدق إلّا على فرد واحد، ولكنه كالعام يشمل الحلقة والفص كليهما، والفص خاص بمدلوله فقط، فإذا ذكر الخاص بعد العام بكلام مفصول وقع التعارض بينهما في حق الفص، فيكون الفص للموصى لهما جميعاً تسوية للعام مع الخاص، بخلاف ما إذا أوصى بالفص بكلام موصول فإنّه يكون بياناً؛ لأنّ المراد بالخاتم فيما سبق الحلقة فقط، فتكون الحلقة للأول والفص للثاني. وعند أبي يوسف رحمه الله: يكون الفص للثاني البتة سواء أتى بكلام موصول، أو مفصول؛ لأنّ الوصية إنّما تلزم بعد مماته لا في حياته، فكان الموصول والمفصول سواء كما في

ولا يجوز تخصيص قوله تعالى: ﴿ولا تأكلوا مما لم يـذكر آسم الله عليـه﴾،

الوصية بالرقبة لإنسان وبخدمتها الآخر قلنا: الـوصية بـالرقبـة لا تتناول الخـدمة لأنّهما جنسـان مختلفان، بخـلاف الخـاتم فـإنّـه يتنـاول الفص لا محـالـة فيكـون كالقياس مع الفارق. ثم إنّ في هذا المقام عامّين آختلف فيهـما الشافعي مـع أبي حنيفـة رحمهما الله ظنـاً منه بـأنّهما مخصـوصـان عنـد أبي حنيفـة رحمـه الله، وليس كذلك. تقرير الأول: أنّ في قوله تعالى: ﴿ولا تأكلوا مما لم يذكر آسم الله عليه﴾ كلمة ما عامة لكل ما لم يذكر آسم الله عليه عامداً، أو ناسياً، فينبغي أنْ لا يحل متروك التسمية أصلاً كما ذهب إليـه مالـك رحمه الله، ولكنّكم خصصتم النـاسي من هذا وقلتم إنّه يجوز متروك التسمية نـاسياً، والآيـة محمولـة على العـامد فقط، قلنا: أنْ نخص العامد منه أيضاً بالقياس على النـاسي وبخبر الـواحد وهـو قولـه عليه السلام: «المسلم يذبح على آسم الله سمي أو لم يسم» فلم يبق في الآية إلّا ما كان مذبوحاً بأسماء الأصنام. وتقرير الثـاني: أنّ في قولـه تعالى: ﴿ومن دخله كان آمناً﴾ كلمة: مَنْ أيضاً عامة شاملة لمن دخل في البيت بعـد قتل إنسـان، أو بعد قطع أطرافه، أو دخل في البيت ثم قتل فيه أحداً، فينبغي أنْ يكون كل من هؤلاء آمناً. وأنتم خصصتم من هذا مَنْ قتل في البيت بعد الدخول، ومن دخل فيـه بعد قـطع أطرافـه، وقلتم أنّه يقتص من هـذين في البيت. قلنا: أن نخص الصـورة الثالثـة أيضاً وهـو من دخل في البيت بعـد أن قتل إنسـانـاً فيقتص منـه بالقياس على الصورتين الأولين، وبخبر الواحد وهو قوله عليـه السلام: «الحـرم لا يعيذ عاصياً ولا فاراً بدم» ولم يبق تحتَ هذا العام إلا الآمن من عذاب النـار. فـأجاب المصنف رحمـه الله عن جـانب أبي حنيفـة رحمـه الله بقـولـه: (ولا يجـوز تخصيص قوله تعـالى: ﴿ولا تأكلوا ممـا لم يذكـر آسم الله عليه، ومن دخله كـان آمناً﴾ بالقياس، وخبر الواحد) أي لا يجـوز تخصيص الشافعي رحمـه الله العامـد عن قوله تعالى: ﴿ولا تأكلوا مما لم يذكـر آسم الله عليه﴾ بـالقياس عـلى الناسي، وقوله عليه السلام: «يذبح على آسم الله سمى، أو لم يسم»، وتخصيص الداخل

﴿ومن دخله كان آمناً﴾، بالقياس وخبر الواحد؛ لأنّهما ليسا بمخصوصين).

اختلف أهل الأصول في هذه المسئلة على ثلاثة أقوال، اختص كل فريق بآسم خاص من أصحاب العموم، وأصحاب الوقف، وأصحاب الخصوص.

وأصحاب العموم فريقان: فريق قالوا: بأنه يوجب الحكم فيما يتناوله قطعاً كأنه نص على كل فرد من أفراد العموم وهو مذهب مشايخ العراق من أصحابنا كالكرخي والجصاص وجمهور المتأخرين من ديارنا كالقاضي أبي زيد ومن تابعه، وهو قول جمهور المعتزلة. وذكر عبد القاهر البغدادي من أصحاب الحديث في كتابه: أن هذا مذهب أبي حنيفة رحمه الله وأصحابه. والدليل على أنّ المذهب هذا الذي حكينا: أن أبا حنيفة رحمه الله قال: إنّ الخاص لا يقضى، أي: لا يترجح على العام، بل يجوز أن ينسخ الخاص به كحديث العرنيين في بول ما يؤكل لحمه نسخ وهو خاص بقوله عليه السلام: «استنزهوا البول فإنّ عامة عذاب القبر منه» وهو عام، وكذا قوله عليه السلام: «ليس فيما دون خمسة أوسق صدقة» نسخ بقوله عليه السلام: «ما أخرجته الأرض ففيه العشر» وقد ذكر محمد في الزيادات: «إذا أوصى بخاتمه لإنسان ثم أوصى بفصه لآخر في كلام مفصول فالحلقة للأول، والفص بينهما نصفان؛ لأنّه آجتمع في الفص وصيتان: إحداهما: بإيجاب عام إذِ الخاتم يتناوله بعمومه، والأخرى بإيجاب خاص. ثم أثبت المساواة بينهما في الحكم ولم يجعل الخاص أولى. وقال في الوصايا: «لو كانت الوصيتان بهذه الصفة بكلام موصول، لكان الفص للموصى له بالفص، والحلقة للآخر: لأنّ الخاص لما قرن بالعام صار بياناً، فظهر أَنّ

في البيت بعد ما قتل عن قوله: ﴿ومن دخله كان أمناً﴾ بالقياس على القاتل بعد الدخول وعلى الأطراف، وقوله عليه السلام: «الحرم لا يعيذ عاصياً ولا فاراً بدم» (لأنّهما ليسا بمخصوصين) تعليل لقوله: لا يجوز أي لأنّ هذين العامين ليسا بمخصوصين أوّلا كما زعمتم حتى يخص ثانياً بالقياس وخبر الواحد لأنّ الناسي

مراده بالإيجاب العام الحلقة دون الفص، ولما تأخر لم يصر بياناً وكان معارضاً.

وقال أبو يوسف: المفصول كالموصول؛ لأنّ الفص دخل تحت الوصية الثانية قصداً وفي الأولى تبعاً وآعتبار القصد أحق، وقالوا في المضارب ورب المال إذا اختلفا في عموم الإذن وخصوصه: إنّ القول لمن يدعي العموم أيهما كان، ولولا المساواة بين الخاص والعام حكماً، وقيام المعارضة بينهما لما صير إلى الترجيح بمقتضى العقد إذِ العقد عقد للاسترباح به، ومهما كان التصرف أعم كان أجلب للربح.

وقال عامة مشايخنا: إنّ العام الذي لم يثبت خصوصه، لا يجوز تخصيصه بخبر الواحد والقياس، وزعموا أنّ المذهب هذا. ولهذا قلنا: لا يجوز تخصيص قوله تعالى: ﴿ولا تأكلوا مما لم يذكر اسم الله عليه﴾ بالقياس على الناسي، أو بخبر الواحد، وهو قوله عليه السلام: «المسلم يذبح على اسم الله تعالى سمى أو لم يسمِّ» لأنّه عام لم يثبت خصوصه، إذِ الناسي جعل ذاكراً حكماً لقيام الملة مقام الذكر تخفيفاً عليه، وكذا لا يجوز تخصيص قوله تعالى: ﴿ومن دخله كان آمنا﴾ بالقياس على ما لو جنى في الحرم فإنّه يقتص فيه فكذا إذا التجأ الجاني إليه أو بخبر الواحد وهو قوله عليه السلام: «الحرم لا يعيد عاصياً ولا فارّاً بدم» وكذا لا يجوز تخصيص عموم قوله تعالى: ﴿فاقرؤا ما تيسر من القرآن﴾، بقوله عليه السلام: «لا صلاة إلاّ بفاتحة الكتاب» حتى لا يتعين قراءة الفاتحة فرضاً.

ليس بداخل في قوله تعالى: ﴿مما لم يذكر آسم الله﴾ أصلاً إذ هو في معنى الذاكر، فلم يخص من الآية حتى يقاس عليه العامد وكذا الذي عليه قصاص في الطرف لم يخص من الآمن إذِ المراد بالآمن: آمن الذات والأطراف، كأنّها ليست من الذات بل من المال، وكذا القاتل بعد الدخول فيه إذ معنى قوله: ﴿ومن دخله كان آمناً﴾ من دخله بعدما صار مباح الدم بردة، أو زنا، أو قصاص، لا أنّه باشر هذه الأمور بعد الدخول، فهو خارج عن مضمون الآية، لا أنّه مخصوص منها، لا يقال إنّ ضمير دخله راجع إلى البيت، والمقصود بيان آمن

وفـريق قالـوا: بأنـه يوجب الحكم لا عـلى القـطع وهـو قـول الشـافعي، ومشايخ سمرقند، رئيسهم الشيخ أبو منصـور الماتـريدي، ولهـذا جوز الشـافعي تخصيص العام بالقياس أو بخبر الواحد آبتداء كما في هذه المسائل التي بينا.

وأما أصحاب الوقف وهو الـذين توقفـوا في حق العمل والاعتقـاد كعامـة المرجئة والأشعرية وأبي سعيد البرذعي منـا فقالـوا: إنّ العام مجمـل فيها أريـد به لاختلاف أعداد الجمع إذْ لفظ العام يطلق على الثـلاثة والأربعـة والخمسة وغـير ذلك، مع أنّ كل واحد يخالف صاحبـه، ألا ترى أنّـه يستقيم تأكيـده بما يفسـره تقول: جاءني القوم كُلُّهم أجمعون، ولو كان العموم موجب مـطلق هذا اللفظ لم يستقم تـأكيده؛ لأنّـه يكون عبثـاً لإفادتـه فائـدة حاصلة، ولهـذا لا يصح تـأكيد الخاص بمثله بأن يقال: جاءني زيدٌ كله أو جميعه، وإنّما يقال: جاءني زيد نفسه، لأنه يحتمل المجاز دون البيان، فدل أنّ ما هو المراد منـه غير معلوم فكـان بمنزلـة المجمل فيجب الوقف، وقد يذكـر لفظ العام ويـراد به الخـاص قال الله تعـالى: ﴿الـذين قال لهم النـاس﴾ والمراد بـه رجل واحـد وهو نعيم بن مسعـود، وقـال تعالى: ﴿إنّا نحن نزلنا الذكر﴾ وقـال: ﴿رب ارجعون﴾ فعنـد الإطلاق يحتمـل العموم والخصوص فكان بمنزلة المشترك، وإلاّ لكان مجازاً في أحدهما وهـو خلاف الأصل فيجب الوقف فيه حتى يظهر المراد.

وأمـا أصحاب الخصـوص وهم الذين حملوا اللفظ عـلى الثـلاثـة إذا كـان جمعاً، وعلى الواحد إذا كان جنساً فقالوا: إن الأقـل متيقن فجعل مـراداً فيتوقف فيما وراءه.

وجه قول أصحاب العموم: أنّ العموم معنى مقصود عنـد العقلاء كمعنى

الحرم؛ لأنّا نقول: إنّ حكمهما واحد بدليل قولـه تعالى: ﴿أو لم يـروا أنا جعلنـا حـرماً آمنـاً﴾ ثم إنّ المصنف رحمه الله لـما فرغ عن بيـان العام الغـير المخصوص شرع في بيان العام المخصوص وأورد فيه ثلاثة مذاهب وبين كل مـذهب بدليـل

الخصوص، فيجب أنّ يكون له صيغة مخصوصة يعرف المقصود بذلك اللفظ؛ لأنّ الالفاظ لا تقصر عن المعاني، فإنّ من أراد أن يعتق عبيده فإنّما يتمكن من تحصيل هذا المقصود بقوله: عبيدي أحرار، وقد ظهر الاستدلال بالعموم عن رسول الله عليه السلام، فإنّه عليه السلام حين دعا أبيّ بن كعب وهو في الصلاة فلم يجبه بين خطأه فيما صنع بقوله: ﴿يا أيها الذين أمنوا استجيبوا لله وللرسول إذا دعاكم﴾ وهذا عام ولو كان موجبه الوقف لم يكن لاستدلاله عليه به معنى؛ وعن الصحابة رضي الله عنهم فإنّهم خالفوا الصديق رضي الله عنه في قتال مانعي الزكاة مستدلين بقوله عليه السلام: «أمرت أن أقاتل الناس حتى يقولوا: «لا إله إلا الله» وهو عام، وهو استدل عليهم بقوله: «فان تابوا وأقاموا الصلاة وآتوا الزكاة فخلوا سبيلهم» فرجعوا إلى قوله وهو عام؛ وحين اختلف عليّ وابن مسعود رضي الله عنهما في المتوفّى عنها زوجها، إذا كانت حاملاً فقال عليّ: تعتد بأبعد الأجلين مستدلاً بقوله تعالى: ﴿أربعة أشهر وعشراً﴾ وبقوله: ﴿أجلهن أن يضعن حملهن﴾ وقال ابن مسعود: من شاء باهلته ان قوله: ﴿أجلهن أن يضعن حملهن﴾ آخرهما نزولاً فصار ناسخاً له. واستدل بهذا العام عَلى أنّ عدتها بوضع الحمل لا غير، وجعل الخاص الذي في سورة البقرة منسوخاً بهذا العام في حق الحامل.

وعن علي رضي الله عنه أنه حرّم الجمع بين الأختين وطأ بملك اليمين وقال: أحلتهما آيةٌ، وهو قوله تعالى: ﴿أو ما ملكت أيمانهم﴾، وحرمتهما آية وهو قوله تعالى: ﴿وأن تجمعوا بين الأختين﴾ فوقعت المعارضة وترجح المحرم آحتياطاً، ووافقه عثمان رضي الله عنه في هذا الاستدلال، إلاّ أنّه رجح الموجب للحل عند التعارض بآعتبار الأصل. إذِ الأصل هو الحل بعد وجوب سبب الحل، فآستدلا بالعموم بمحضر من الصحابة رضي الله عنهم ولم ينكر عليهما أحد فحل محل الإجماع.

(س) يحتمل أن يكون الصحابة فهموا العموم منها بدلائل آقتربت بها دلت على العموم.

(ج) الحكم بـالعموم ظهـر ولم يظهـر لـه سبب إلاّ عمـوم النص فلم يجـز الحمل على سبب لم يظهر. ولو لم تكن هذه النصوص حجة بدون تلك الدلائل، لما حل لهم السكوت عن نقل تلك الدلائل، ولو نقلوا لظهرت ظهور النصوص. ثم قال الشافعي: كل عام يحتمل إرادة الخصوص من المتكلم فيتمكن فيـه شبهة ولا تعين مع الاحتمال. قلنا: إنّ المـراد بمطلق الكـلام: حقيقته وهـو ما كـانت الصيغة موضوعة لـه، وهذه الصيغـة وضعت للعموم فكـانت حقيقة لـه وما هـو حقيقة الشيء يكون ثابتاً به قطعاً ما لم يقم الدليل عـلى مجازه، وإرادة الخصـوص لا تصلح دليـلاً إذْ هـو أمـر بـاطن لا نقف عليـه فيكـون سـاقط العبـرة في حق المخاطب، ويدار الحكم في حقه على اللفظ المطلق الخالي عن القرينة، فـالموهـوم لا يعارض المعلوم. والجواب عن الواقفية: أَنّا ندّعي أن موجبه العموم قطعـاً ولم ندع أنّه محكم لاحتمال إرادة الخصوص فصلح توكيده بمـا يقطع بـاب الاحتمال ليصير محكماً وهذا كالخاص، فإنّ قوله جاءني زيد غـير محكم لاحتمال المجـاز بأن يكون المراد به مجيء رسولـه أو كتابـه، فإذا قـال: جاءني زيـد نفسه صـار محكماً وانتفى احتمال المجاز.

الفصل الثالث

في حكمه بعد الخصوص.

(فـإن لحقـه خصـوص معلوم أو مجهـول لا يبقى قـطعيـاً، لكنـه لا يسقط الاحتجـاج به، عمـلاً بشبه الاستثنـاء والنسخ)، وذلـك مثل قـول الشـافعيّ في موجب العام قبل الخصوص والدليل عـلى أن المذهب هـذا، إجماع السلف عـلى الاحتجاج به، فإنّ أبا حنيفة رحمه الله آستدل على فساد البيع بالشرط بنهيـه عليه

وشبهه بمسئلة فقهية فقال: (فإنْ لحقه خصوص معلوم أو مجهول لا يبقى قطعياً، لكنهُ لا يسقط الاحتجاج به) أي: إن لحق هذا العام الذي كـان قطعيـاً مخصص معلوم المراد، أو مجهول المراد، فالمختار أنّه لا تبقى قـطعيته، ولكن يجب العمـل

السلام عن بيع وشرط، وعلى استحقاق الشفعة للجار الملاصق بقوله عليه السلام: «الجار أحق بصقبه» وهما عامان مخصوصان واستدل محمد على فساد بيع العقار قبل القبض بنهيه عليه السلام: عن بيع ما لم يقبض وهو عام مخصوص. والدليل على أنه لم يبق قطعياً إجماعهم على جواز تخصيصه بخبر الواحد والقياس. والعام المخصوص دون خبر الواحد، فالقياس لا يصلح معارضاً بخبر الواحد عندنا؛ حتى أخذنا بخبر القهقهة وتركنا القياس به وصحت معارضته بالقياس من حيث الظاهر، وأما التعارض حقيقة فلا لأنّه تبين أنّه لم يدخل تحت العام فلا يكون بينهما تعارض إذ مقتضاه أنْ يوجب كل واحد خلاف الآخر،

به كما هو شأن سائر الدلائل الظنية من خبر الواحد والقياس والتخصيص في الاصطلاح: هو قصر العام على بعض مسمياته بكلام مستقل موصول، فإن لم يكن كلاماً بأن كان عقلاً، أو حساً، أو عادة، أو نحوه، لم يكن تخصيصاً اصطلاحاً، ولم يصر ظنياً، وكذا أنْ لم يكن مستقلاً بل كان بغاية، أو شرط، أو استثناء، أو صفة، وسيجيء تفاصيلها، وكذا إنْ لم يكن موصولاً، بل كان متراخياً لا يسمى تخصيصاً بل نسخاً على ما سيجيء، وهكذا قالوا. وعند الشافعي رحمه الله: كل ذلك يسمى تخصيصاً لأنّه عنده: هو قصر العام على بعض المسميات مطلقاً، وكثيراً ما يطلق التخصيص على المتراخي مجازاً عندنا أيضاً. ونظير الخصوص المعلوم والمجهول قوله تعالى: ﴿وأحل الله البيع وحرم الربا﴾ فإنّ البيع لفظ عام لدخول لام الجنس فيه، وقد خص الله منه الربا وهو في اللغة: الفضل ولم يعلم أيّ فضل يراد به، لأنّ البيع لم يشرع إلّا للفضل، فهو حينئذ نظير الخصوص المجهول. ثم بينه النبي عليه السلام بقوله: «الحنطة بالحنطة، والشعير بالشعير، والتمر بالتمر، والملح بالملح، والذهب بالذهب، والفضة بالفضة، مثلاً بمثل، يداً بيد، والفضل ربا»، فهو حينئذ نظير الخصوص المعلوم ولكن لم يعلم حال ما سوى الأشياء الستة البتة. ولهذا قال عمر رضي الله عنه: خرج النبي ﷺ عنا ولم يبين لنا أبواب الربا، أيْ بياناً شافياً فاحتاجوا إلى التعليل والاستنباط، فعلل أبو حنيفة بالقدر والجنس، والشافعي رحمه الله

وهنا يظهر أَنّ العام لا يوجب الحكم في الفرد المخصوص ولأنّ دليل الخصوص يشبه الاستثناء بحكمه لأنّه تبين أن قدر المخصوص لم يدخل تحت العموم كالاستثناء، ولهذا لا يكون إلاّ مقارناً عند القاضي أبي زيد وكثير من الفقهاء، وإن جوز المتكلمون والشيخ أبو منصور الخصوص متراخياً، ويشبه الناسخ بصيغته؛ لأنّه كلام مفيد بنفسه فلم يجز إلحاقه بأحدهما بعينه، حتى لا يلغوا أحد الشبهين بل نعتبر في كل باب بنظيره رعاية للشبهين فقلنا: إذا كان دليل الخصوص مجهولاً فآعتبار جانب حكمه وهو أنه بمنزلة الاستثناء يمنع ثبوت الحكم فيما وراء الخصوص، لأنّ جهالة المستثنى توجب جهالة في المستثنى منه، وآعتبار جانب صيغته يسقط دليل الخصوص ويبقى حكم العام في جميع ما تناوله، لأنّ المجهول لا يصلح ناسخاً للمعلوم، لأنه لا يصلح معارضاً فكيف يصلح ناسخاً فلا يبطل واحد منهما بالشك أي: لا يسقط دليل الخصوص لكونه مجهولاً بالشك لأنّه بآعتبار أحد شبهيه مسقط وبآعتبار الآخر لا، ولا يخرج ما وراءه من أن يكون العامّ حجة فيه بالشك؛ لأنّ آعتبار أحد شبهيه يخرجه من أن يكون حجة

بالطعم والثمنية، ومالك رحمه الله بالاقتيات والادخار، فعمل كل بمقتضى تعليله في تحريم أشياء وتحليل أشياء على ما يأتي في باب القياس إن شاء الله تعالى.

(عملاً بشبه الاستثناء والنسخ) تعليل للمذهب المختار وبيانه: أنّ دليل التخصيص وهو قوله تعالى: ﴿وحرّم الربا﴾ يشبه الاستثناء بآعتبار حكمه وهو: أن المستثنى كما لم يدخل فيما قبل كذلك المخصوص لم يدخل تحت العام، ويشبه الناسخ بآعتبار صيغته، وهو أنّ صيغته مستقلة كالناسخ، فيجب علينا أنْ نراعي كلا الشبهين ونوفر حظ كل منهما على تقديري كون الخصوص معلوماً ومجهولاً، لا أن نقتصر على الشبه الأول كما آقتصر عليه أهل المذهب الثاني، ولا أنْ نقتصر على الشبه الثاني كما آقتصر عليه أهل المذهب الثالث. فقلنا: إذا كان دليل الخصوص معلوماً فرعاية شبه الاستثناء تقتضي أن يبقى العام قطعياً على حاله لأنّ المستثنى إذا كان معلوماً كان المستثنى منه في الأفراد الباقية على حاله، ورعاية

فيه، وآعتبار الآخر لا فلم يخرج من كونه حجة بالشك ولم يبق قطعياً بالشك. وكذلك إذا كان دليل الخصوص معلوماً فإنّه بآعتبار الصيغة قابل للتعليل فإنّ الأصل في المنصوص التعليل عندنا وبالتعليل لا ندري ما يتعدى إليه حكم المخصوص مما يتناوله العام فصار قدر ما يتناوله العام مجهولاً على اعتبار صيغةِ النص، وباعتبار الحكم لا يقبل التعليل؛ لأنّه من حيث الحكم يشبه الاستثناء وهو تكلم بالباقي بعد الثنيا فصار قدر المستثنى، كأنه لم يتكلم به فكان عدماً والعدم لا يعلل؛ لأنّ التعليل لتعدية الحكم الثابت في الأصل إلى الفرع فما ليس بثابت كيف يتصوّر تعليله وهذا بخلاف الناسخ، فإنّ الناسخ وإن كان معلوماً لا يمكن تعليله؛ لأنّ عمله في رفع الحكم بطريق المعارضة فإنّ التعليل فيه يؤدي إلى إثبات التعارض بين النص والعلة، والعلة لا تكون معارضة للنص، وهذا التعليل يقع على ما وضع له دليل الخصوص وهو أنّه غير داخل تحت العام فلم يصر التعليل معارضاً للنص.

(س) دليل الخصوص يشبه الاستثناء والناسخ وكل واحد منهما لا يعلل، فينبغي أنْ لا يعلل دليل الخصوص.

شبه الناسخ تقتضي أن لا يصح الاحتجاج بالعام أصلاً لأنّ الناسخ مستقل، وكل مستقل يقبل التعليل وإنْ لم يقبل الناسخ بنفسه التعليل لئلا يلزم معارضة التعليل النص وإذا قبل التعليل فلا يدري كم يخرج بالتعليل وكم بقي، فيصير مجهولاً وجهالته تؤثر في جهالة العام، فلرعاية الشبهين جعلنا العام بين بين وقلنا: لا يبقى قطعياً ولكن يصح التمسك به، وإذا كان دليل الخصوص مجهولاً فينعكس المعلوم يعني أنّ رعاية شبه الاستثناء تقتضي أنْ لا يصح التمسك بالعام أصلاً لأنّ جهالة المستثني تؤثر في جهالة المستثنى منه والمجهول لا يفيد شيئاً، ورعاية شبه الناسخ تقتضي أن يبقى العام قطعياً لأنّ الناسخ المجهول يسقط بنفسه فلرعاية الشبهين جعلنا العام ههنا أيضاً بين بين وقلنا لا يبقى قطعياً ولكن

(ج) الاستثناء إنّما لا يعلل، لأنه غير مستقل بنفسه وهو مستقل، والناسخ إنّما لا يعلل لئلا تعارض العلة النص وهنا لا تعارض. فاعتبار الصيغة يخرج العام من أن يكون حجة فيما وراء المخصوص، واعتبار الحكم لا، فلم يخرج عن كونه دليلاً بالشك ولم يبق قطعاً بالشك وكان دون خبر الواحد، ولهذا يجوز ترك العموم الذي ثبت خصوصه بالقياس، ولم يجز ترك موجب خبر الواحد بالقياس؛ لأنّ خبر الواحد تعين بأصله، وإنّما الاحتمال في طريقه لتوهم غلط من الراوي أو كذبه وثبوت الحكم بهذا العام فيما وراء المخصوص مع شك واحتمال في أصله، فصح أن يعارضه القياس، (فصار كما إذا باع عبدين بألف على أنّه بالخيار في أحدهما بعينه وسمى ثمنه)، أي: صار دليل الخصوص نظير هذه المسئلة، وهو أنّه إذا باع من رجل عبدين بألف وشرط الخيار في أحدهما دون الآخر للبائع أو للمشتري، فإن لم يكن ثمن كل واحد منهما مسمى، لم يجز البيع في واحد منهما لجهالة الثمن، وإن كان ثمن كل واحد منهما مسمى، فإن لم يعين المشروط فيه الخيار لم يجز أيضاً لجهالة المبيع، وإن عين جاز البيع في الآخر ولزم بالثمن المسمى له؛ لأنّ الخيار لا يمنع الدخول في الإيجاب ويمنع الدخول في الحكم فصار في السبب نظر دليل النسخ، وفي الحكم نظير الاستثناء، فعدم العقد في

يصح التمسك به (فصار كما إذا باع عبدين بألف على أنه بالخيار في أحدهما بعينه وسمى ثمنه) تشبيه لدليل الخصوص المذكور بمسئلة فقهية؛ أي صار دليل الخصوص على هذا المذهب المختار نظيرَ هذه المسئلة الفقهية، وهي أن يعين الخيار في أحد العبدين المبيعين ويسمي ثمنه على حدة؛ وذلك لأن هذه المسئلة على أربعة أوجه: **أحدها**: أن يعين محل الخيار ويسمي ثمنه. **والثاني**: أن لا يعين ولا يسمي. **والثالث**: أن يعين ولا يسمي. **والرابع**: أن يسمي ولا يعين، فالعبد الذي فيه الخيار داخل في العقد غير داخل في الحكم؛ فمن حيث إنه داخل في العقد يكون رد المبيع بخيار الشرط تبديلاً فيكون كالنسخ، ومن حيث إنه غير داخل في الحكم يكون رده بيان أنه لم يدخل فيكون كالاستثناء فيكون

لمشروط له الخيار بآعتبار الحكم، فإذا كانَ مجهولاً كان العقد في الآخر آبتداء في المجهول، وإذا كان معلوماً ولم يكن ثمن كل واحد منهما مسمى، كان العقد في الآخر آبتداء بالحصة، فلا ينعقد صحيحاً، وبآعتبار السبب كان متناولاً لهما بصفة الصحة، فإذا كان الذي لا خيار فيه معلوماً وثمنه مسمى، لزم العقد فيه، كما لو جمع بين حرٍّ وعبد وباعهما وسمى لكل واحد ثمناً عندهما ولم يعتبر الذي شرط فيه الخيار شرطاً فاسداً في الآخر، بخلاف ما قاله أبو حنيفة رحمه الله فيما إذا باع حراً وعبداً وشاة ذكية وميتة وسمى ثمن كل واحد منهما، أنّه يعتبره شرطاً فاسداً في الآخرة ويفسد به البيع؛ لأنّ آشتراط قبول العقد في الحر فاسد وقد جعله مشروطاً في قبول العقد في القن حين جمع بينهما في الإيجاب والبيع يفسد بالشرط الفاسد، فأمّا آشتراط قبول العقد في الذي فيه الخيار ليس بشرط فاسد؛ لأنّ البيع بشرط الخيار ينعقد صحيحاً من حيث السبب، فكان العقد في الآخر لازماً.

كالمخصص الذي له شبه بالاستثناء وشبه بالنسخ فرعاية شبه النسخ تقتضي صحة البيع في الصور الأربع لأن كلًا من العبدين بالنظر إلى الأيجاب مبيع ببيع واحد فلا يكون بيعاً بالحصة ابتداء بل بقاء ورعاية شبه الاستثناء تقتضي فساد البيع في الصور الأربع لجعل ما ليس بمبيع شرطاً لقبول المبيع، فلرعاية الشبهين قلنا أن علم محل الخيار وثمنه وهو المذكور في المتن صح البيع لشبه الناسخ، ولم يعتبر ههنا جعل قبول ما ليس بمبيع شرطاً لقبول المبيع كما اعتبر إذا جمع بين الحر والعبد وفصل الثمن لأن الحر لم يكن محلاً للبيع، واشتراط قبوله ليس من مقتضيات العقد؛ وفي مسألتنا العبد الذي فيه الخيار داخل في العقد فلا يكون ضمه مخالفاً لمقتضى العقد، وإن جهل أحدهما أو كلاهما لا يصح لشبه الاستثناء، ففي صورة جهل كليهما يصير كأنه قال بعث هذين العبدين بألف ألا أحدهما بحصة ذلك وذلك باطل، وفي صورة جهل المبيع يصير كأنه قال بعت هذين العبدين بألف إلا أحدهما بخمسمائة، وفي صورة جهل الثمن يصير كأنه قال بعتهما بألف إلا هذا بحصة من الألف، ولم يعتبر في هذه الصور شبه الناسخ لأن الناسخ المجهول يسقط بنفسه فيبطل شرط الخيار ويلزم العقد في العبدين وهو

(وقيل: إنّه يسقط الاحتجاج به كالاستثناء المجهول؛ لأن كل واحد منهما لبيان أنّه لم يدخل، فصار كالبيع المضاف إلى حر وعبد بثمن واحد).

اعلم أنّ مذهب الكرخي: أنّ العام إذا لحقه خصوص معلوم أو مجهول لا يبقى حجة، بل يجب الوقف فيه إلى البيان؛ لأنّ دليل الخصوص بمنزلة الاستثناء، إذ التخصيص بيان عدم إرادة بعض ما يتناوله اللفظ كالاستثناء، فإذا كان دليل الخصوص مجهولاً أوجب جهالة فيما بقي كآستثناء بعض مجهول، وءذا كان معلوماً يكون ظاهراً لأنّه نص قائم بنفسه قابل للتعليل، وبالتعليل لا يدري أنّ حكم الخصوص إلى أي مقدار يتعدى فبقي ماوراءه مجهولاً أيضاً فصار دليل الخصوص عنده كالبيع المضاف إلى حر وعبد بثمن واحد، أو إلى ميتة وذكية وخل وخمر، فإنّه لم يجز البيع أصلاً، لأن الحر أو الميتة أو الخمر لم يدخل تحت العقد أصلاً فيكون بائعاً لما هو محل له بحصته آبتداء، والبيع بالحصة لا ينعقد صحيحاً آبتداء، كما لو قال: بعت منك هذين العبدين بألف، إلا هذا بحصته من الألف، فعلى قوله: يبطل الاستدلال بأكثر العمومات لدخول الخصوص في

خلاف ما قصده القائل (وقيل إنه يسقط الاحتجاج به كالاستثناء المجهول لأن كل واحد منهما لبيان أنه لم يدخل) هذا هو المذهب الثاني وإليه ذهب الكرخي وعيسى بن أبان، وهؤلاء قد فرطوا في هذا العام المخصوص البعض ويقولون لا يبقى العام قابلاً للتمسك أصلاً سواء كان المخصوص معلوماً كما إذا قيل اقتلوا المشركين ولا تقتلوا أهل الذمة، أو مجهولاً كما إذا قيل اقتلوا المشركين ولا تقتلوا بعضهم، وشبهوه بالاستثناء فقط لأنهم لم يراعوا جانب الصيغة، بل آعتبروا المعنى فقط وهو عدم الدخول، وإنّما شبهوه بالاستثناء المجهول لأنّه إذا كان دليل الخصوص مجهولاً فظاهر أنّه كالمجهول، وإن كان معلوماً فبالتعليل يصير مجهولاً، وإن كان الاستثناء في نفسه مما لا يقبل التعليل (فصار كالبيع المضاف إلى حر وعبد بثمن واحد) تشبيه لدليل هذا المذهب بمسألة فقهية مذكورة فإنّه إذا باع العبد والحر بثمن واحد بأن يقول: بعتهما بالألف، فالحر لا يدخل في البيع

أكثر العمومات وهذا خلاف مذهب السلف لما مر أنّهم احتجوا بالعمومات المخصوصة.

وقيل: إنّ كان المخصوص مجهولاً فكذلك الجواب. وإن كان المخصوص معلوماً بقي العام فيما وراء المخصوص موجباً للعلم قطعاً؛ لأنّ دليل الخصوص كالاستثناء، فإذا كان مجهولاً كان ما وراءه مجهولاً، واذا كان معلوماً كان ما وراءه معلوماً، لأنّ الاستثناء لا يحتمل التعليل لما مر، فعلى قوله: لا يصلح الاستدلال بآية السرقة؛ لأنّ ما دون ثمن المجن مخصوص من آية السرقة بقوله عليه السلام: «لا يقطع السارق إلّا في ثمن المجن» وهو مجهول للاختلاف في مقداره، فقيل: ربع دينار، وقيل: ثلاثة دراهم، وقيل: عشرة دراهم، وبعموم آية البيع، لأنّه خص منه الربا وهو مجهول للاختلاف في علته. وقد قال بعض الصحابة: «خرج النبي عليه السلام من بيننا ولم يبين لنا أبواب الربا، وبآي الحدود لأنّه خص منها حالة الشبهة بقوله عليه السلام: «ادرؤا الحدود بالشبهات» وهي مجهولة مختلف فيها. ألا ترى أَنّ أبا حنيفة رحمه الله جعل نكاح المحارم شبهة في درءِ الحد، وغيره لا، وجعل غيره آختلاف الشهود في لون البقر شبهة وهو لم يعتبره وانه كثير شر (وقيل: إنه يبقى كما كان آعتباراً بالناسخ؛ لأنّ كل واحد منهما مستقل بنفسه بخلاف الاستثناء، فصار كما لو باع

فيكون آستثناء وبيعاً للعبد بالحصة من الألف آبتداء، فالحرّ لا يدخل آبتداء وهو باطل لجهالة الثمن، بخلاف ما إذا فصل الثمن بأن يقول: بعت هذا بخمسمائة وهذا بخمسمائة، فإنه يجوز عندهما، خلافاً لأبي حنيفة رحمه الله لجعل قبول ما ليس بمبيع شرطاً لقبول المبيع. (وقيل: إنّه يبقى كما كان آعتباراً بالناسخ لأنّ كل واحد منهما مستقل بنفسه، بخلاف الاستثناء) هذا هو المذهب الثالث، فهؤلاء قد أفرطوا في حق العام بإبقائه قطعياً كما كان وشبهوه بالناسخ فقط من حيث آستقلال الصيغة، ولم يلتفتوا إلى رعاية جانب الاستثناء قط، فإنْ كان دليل الخصوص معلوماً فظاهر أنّ الناسخ المعلوم لا يؤثر في تغير ما بقي من الأفراد

عبدين وهلك أحدهما قبل التسليم).

اعلم أنّ الدليل الخصوص لما كان مستقلاً بنفسه، حتى لو كان متراخياً، كان ناسخاً، فإذا كان معلوماً بقي العام فيما وراءه موجباً قطعاً كما في النسخ، وإذا كان مجهولاً سقط دليل الخصوص؛ لأنّ المجهول لا يصلح معارضاً للمعلوم فبقي العام على ما كان في جميع ما يتناوله بخلاف الاستثناء فإنّه بمنزلة الوصف للأوَّل لأنه لا يفيد شيئاً بدونه، فأوجبت الجهالة في الاستثناء، والجهالة في الاستثناء جهالة في المستثنى منه فسقط العمل به، وهذا لمّا كان مستقلاً بنفسه معارضاً للأوّل، آقتصرت الجهالة على دليل الخصوص، فبقى العام كما كان، ونظيره في الفروع: إذا باع عبدين، فهلك أحدهما قبل القبض أو استحق أو وجد مدبراً أو مكاتباً فإنّ العقد يبقى صحيحاً في الآخر؛ لأنّهما دخلا تحت العقد، ثم خرج أحدهما لتعذر التسليم بهلاكه، أو لصيانة حق المستحق، أو لحقهما فيبقى العقد في الآخر صحيحاً بحصته وآعتبر في حق الانعقاد جملة الثمن وجملة الثمن معلومة؛ لأن البيع عمهما لقيام المحلية فيهما.

الغير المنسوخة، وإنْ كان مجهولاً فالناسخ المجهول يسقط بنفسه ولا يؤثر جهالته في تغيير ما قبله، (فصار كما إذا باع عبدين وأهلك أحدهما قبل التسليم) تشبيه لدليل هذا المذهب بمسألة فقهية مذكورة فإنّه إذا باع عبدين بثمن واحد بأنْ قال: بعتهما بألف، ومات أحد العبدين قبل التسليم يبقى البيع في الآخر بحصة من الألف لأنّه بيع بالحصة بقاء، فكأنه نسخ البيع في العبد الميت بعد آنعقاده وهو جائز، وههنا مذهب رابع مذكور في التوضيح وغيره ولم يذكره المصنف وهو: أنّ دليل الخصوص إنْ كان مجهولاً يسقط الاحتجاج به على ما قاله الكرخي، وإن كان معلوماً فكالاستثناء وهو لا يقبل التعليل، فبقي العام قطعياً على ما كان ذلك.

ولما فرغ المصنف عن بيان تخصيص العام شرع في ذكر ألفاظه فقال:

الفصل الرابع

في ألفاظ العموم

(والعموم إما أن يكون بالصيغة والمعنى، أو بالمعنى لا غير، كرجال وقوم).

اعلم أن ألفاظ العموم قسمان: قسم بصيغته ومعناه، كرجال ونساء ومسلمين، لأنّ الواضع وضع هذه الصيغة للجمع، فإنك تقول: رجل ورجلان ورجال، وهو عام بمعناه؛ لأنّه شامل لك ما يتناوله عند الإطلاق، ولهذا يمكن نعته بأيّ عدد شئت فتقول: رجال ثلاثة وأربعة وخمسة وغير ذلك، إلّا أنّ الثلاثة أدنى ما ينطلق عليه هذا اللفظ، فكان أولى، حتى لو قال: إن اشتريت عبيداً أو إن تزوجت نساء أنّه يقع على الثلاثة، ولو أقر بدراهم فهي ثلاثة إلّا إن تبين أكثر منها، لأنّ اللفظ يحتمله.

وقيل الجمع المنكر ليس بعام. وقلنا: هذه الكلمة عامة لكل قسم يتناوله أي: لفظ عبيد أو نساء عام يتناول كل قسم من أقسامه نحو الثلاثة والأربعة وغير ذلك فيقع على الأربعة كما يقع على الثلاثة، وكذا لفظ نساء على هذا، غير أنه عند الإطلاق يقع على الثلاثة عندنا خلافاً للجبائي، فإنه يحمل على الاستغراق؛ لأنه المتيقن في التناول وفيما وراءه آحتمال إلّا إذا دخل الألف واللام صار مجازاً عن الجنس: لأن اللام لتعريف المعهود في الأصل، تقول: رأيت رجلاً ثم كلمت الرجل، أي ذلك الرجل بعينه ولم يوجد جمع في أقسام الجموع

(والعموم إمّا أنْ يكون بالصيغة والمعنى، أو بالمعنى لا غير كرجال وقوم) يعني أنّ العام على نوعين: أحدهما ما تكون الصيغة والمعنى كلاهما عاماً دالاً على الشمول بأن تكون الصيغة صيغة جمع والمعنى مستوعباً في الفهم منه، والآخر أنْ لا تكون الصيغة دالة على العموم ويكون المعنى مدلولاً بالاستيعاب ولا يتصوّر عكسه لأنّ إخلاء المعنى عن اللفظ العام الموضوع غير معقول، إلّا بالتخصيص وذلك شيء آخر، فالأول مثاله: رجال ونساء وغيرهما من الجموع المنكرة، والمعرفة، والقلة، والكثرة، لكن في القلة من الثلاثة إلى العشرة وفي الكثرة قيل:

أولى من غيره معهود ينصرف إليه، ليكون تعريفاً لذلك، فجعل للجنس ليكون تعريفاً له، إذِ الجنس معلوم وفيه معنى الجمع أيضاً: لأن كل جنس يتضمن الجمع حقيقة أو ذهناً، فكان فيه آعتبار المعنيين، ولو بقي على حقيقته وهو الجمع للغا حرف التعريف عن فائدته فكان الجنس أحقّ، ألا ترى أنّ قوله تعالى: ﴿لا يحل لك النساء من بعد﴾ لا يختص بالجمع وإليه مال القاضي أبو زيد وأبو علي النحوي وأبو هاشم، ولهذا قلنا فيمن قال: إن تزوجت النساء أو اشتريت العبيد، أنه يحنث بالواحد لسقوط معنى الجمع وصيرورته للجنس بهذا الاعتبار، وآسم الجنس يقع على الواحد حقيقة لأنّه يراد به نفس الماهية وهو واحد في نفس الأمر، ولا تسقط هذه الحقيقة بالمزاحمة، ألا ترى أَنّ آسم الرجل والمرأة كان جنساً، وحين لم يكن غير آدم حواء كان هذا الاسم حقيقة لكل واحد منهما فلا تتغير تلك الحقيقة بالكثرة، فصار الواحد في الجنس كالثلاثة في الجمع، حتى ينصرف اللفظ إليه عند الإطلاق، إلاّ أن يريد الجميع، فحينئذ لا يحنث قط ويدين قضاء لأنه نوى حقيقة كلامه، وصار كمن حلف لا يشرب الماء أنه يقع على القليل وهو القطرة على احتمال الكل، وأما العامّ معناه دون صيغته، فمثل قوم، ورهط وطائفة، وجماعة، فصيغة رهط وقوم كزيد وعمرو من حيث الفردية ومعناهما الجمع، ولما كان فرداً صيغة، جمعا معنى كان اسماً للثلاثة فصاعداً ترجيحاً للمعنى، إذ الاعتبار للمعاني لا للصور والمباني، إلاّ أن الطائفة يتناول الواحد فصاعداً كذلك قال ابن عباس رضي الله عنه وجماعة من الصحابة رضي الله عنهم في قوله تعالى: ﴿وليشهد عذابهما طائفة من المؤمنين﴾ أنّها الواحد. وقال في قوله تعالى: ﴿فلولا نفر من كل فرقة منهم طائفة﴾ أنها الواحد فصاعداً لأنّها نعتُ فردٍ صارت جنساً بعلامة الجماعة وهي التاء آعتبار للدليلين.

من الثلاثة، وقيل من العشرة إلى ما لا يتناهى، لكن هذا مختار فخر الإسلام لأنّه لا يشترط الاستيعاب في معنى العام، بل يكفي بآنتظام جمع من المسميات، وأما عند من يشترط الاستيعاب والاستغراق فيه يكون الجمع المنكر واسطة بين

(س) لماذا لم يجعل نحو رهط وقوم جنساً آعتباراً للفظ والمعنى كما هو الأصل في المتعارضين؟.

(ج) لأنّـه لا تعارض بـين اللفظ والمعنى، حتى يجمع ويجعـل للجنس، إذ هذا اللفظ المفرد وضع بإزاء الجماعة، وفي الطائفة آجتمعت علامتان في لفـظهما إذِ الطائفة نعت فرد والتاء علامة الجمع فجمعنا بينهما وجعلناها للجنس، وقوله: ﴿ليتفقهوا﴾ الضمير فيه للفرق الباقية بعد الطوائف النافرة، ولينذر الفرق البـاقية قومهم النافرين إذا رجعوا إليهم بما حصلو في أيام غيبتهم من العلوم، ويجـوز أن يرجع الضمير للطائفة النافرة إلى المدينة للتفقه، ولقائل أن يقول: فآجعل ضاربة جنسـاً بهذا الاعتبـار. (ومَن ومَا يحتمـلان العموم والخصـوص، والأصـل فيهـما العموم. ومن في ذوات من يعقل، كما في ذوات ما لا يعقل).

الخاص والعام على ما ذكر في التوضيـح، والآخر مثـاله قـوم، ورهط فإنّ القـوم صيغته صيغة مفرد بدليل أنه يثني ويجمع يقال: قـومان وأقـوام، لكن معناه معنى العـام لأنّه يـطلق على الثـلاثة إلى العشـرة كما أنّ رهـطاً يطلق إلى التسعـة ولكن يشتـرط في إطلاق لفظ القـوم أنْ تكون الآحـاد مجتمعة، وإنّمـا يصـح الاستثنـاء لواحد في قولك: جاءني القوم إلاّ زيـداً بآعتبـار أنّ مجيء المجموع لا يكـون إلاّ بآعتبار مجيء كل واحد، بخلاف ما إذا قيـل: يطيق رفـع هذا الحجـر القوم إلاّ زيـداً لأنّ الحكم ههنا متعلق بـالمجموع من حيث المجمـوع، ولهذا يصـح: جاء العشرة إلاّ واحداً، ولا يصح: العشرة زوج إلاّ واحداً (ومَنْ ومَا يحتملان العموم والخصوص وأصلهما العموم) يعني أنّهما في أصل الـوضع للعمـوم ويستعملان في الخصوص بعارض القرائن سواء استعمـلا في الاستفهام، أو الشـرط، أو الخبر، وما قيل: إنّ الخصوص يكون في الأخبـار فمنتقض لا يطرد. (ومن في ذوات من يعقل كما في ذوات ما لا يعقل) أي: الأصـل في من أنْ يكون لـذوات من يعقل

اعلم أنّ مَنْ يحتمل العموم والخصوص، والأصل فيه العموم، لكثرة الاستعمال فيه، قال النبي عليه السلام: «من دخل دار أبي سفيان فهو أمن، وقد قال الله تعالى: ﴿ألا يعلم مَنْ خلق، أفمن يخلق كمن لا يخلق﴾ وإذا قيل من في الدار استقام الجواب بالواحد فتقول: زيد، وبالجماعة فتقول: فلان وفلان وفلان، فدل أنّه يحتمل العموم والخصوص وهو يتناول النساء أيضاً بقوله تعالى: ﴿ومن يقنت منكنّ﴾ والاستدلال بقوله تعالى: ﴿ومنهم من يستمعون إليك. ومنهم من ينظر إليك﴾ على أنّها تحتمل العموم والخصوص مشكل، لجواز أَنْ يرجع أحدهما إلى اللفظ، والآخر إلى المعنى، يؤيده أنه ذكر في الكشّاف: ومنهم ناس يستمعون إليك إذا قرأت القرآن، وعلمت الشرائع، ولكنهم لا يعون ولا يقبلون، وناس ينظرون إليك ويعاينون أدلة الصدق وأعلام النبوة، ولكنهم لا يصدّقون، وكذلك ما يحتمل العموم والخصوص، والأصل فيه العموم قال الله تعالى: ﴿له ما في السموات وما في الأرض﴾ الاأنّ مَنْ عامٌّ فيمن يعقل، وَمَا فيما لا يعقل، حتى إذا قلت: من في الدار آستقام الجواب بمن يعقل، ولا يستقيم الجواب بالثوب والشاة، وإذا قلت: ما في ادار لم يستقم الجواب بمن يعقل، ولكن بما لا يعقل (فإذا قال: من شاء من عبيدي العتق فهو حر، فشاؤوا اعتقوا)؛ لأنّ مَنْ يقتضي العموم، ولهذا قال أبو يوسف ومحمد رحمهما الله فيمن قال لآخر: من شئت من عبيدي عتقه فاعتقه، فشاء عتقهم عتقوا لأنّ مَنْ عام، ومن لتمييز عبيده من غيرهم فكان للبيان كقوله تعالى: ﴿فاجتنبوا الرجس من الأوثان﴾ وقال أبو حنيفة رحمه الله: له أن يعتقهم إلا واحداً منهم، لأنّ المولى لما جمع بين كلمة التعميم والتبعيض، تناول الأمر بعضاً عاماً، فإذا قصر عن الكل بواحد كان عملاً بموجبهما، ولا يلزم من قوله: مَنْ شاء من عبيدي عتقه، فهو

كقوله عليه السلام «من قتل قتيلاً فله سلبه» وقد يستعمل في غير من يعقل مجازاً كما في قوله تعالى: ﴿فمنهم من يمشي على بطنه﴾ والأصل في ما أنْ يكون في دوات ما لا يعقل يقال: ما في الدار، فالجواب: درهم، أو دينار، لا زيد أو عمرو، وقد يستعمل في غيرها كما سيأتي (فإذا قال: من شاء من عبيدي العتق

حر؛ لأنّه يتناول البعض أيضاً، لكنه وصف بصفة عامة وهي المشيئة فسقط بها الخصوص، (وإن قال لأمته: إن كان ما في بطنك غلاماً، فأنت حرة، فولدت غلاماً وجارية لم تعتق)؛ لأنّ الشرط أن يكون جميع ما في بطنها غلاماً ولم يوجد. ولو قال: لامرأته طلقي نفسك من الثلاث ما شئت فعندهما: تطلق نفسها ثلاثاً، وعنده واحدة أو ثنتين لما مر في قوله: من شئت من عبيدي عتقه فأعتقه فجعلا مَنْ لتمييز هذا العدد من الأعداد.

(وما يجيء بمعنى مَنْ مجازاً) قال الله تعالى: ﴿والسَّماء ومَا بناها﴾ قال

فهو حر فشاؤوا عتقوا) تفريع لكون كلمة من عامة وذلك لأنّ معناه: كل من شاء العتق من بين عبيدي فهو حر، وكلمة من في نفسها عامة ووصفت بصفة عامة وهي المشيئة، ومن يحتمل البيان فإنْ شاء الكل لا بد أن يعتقوا جميعاً عملاً بعموم كلمة من، بخلاف ما إذا قال: من شئت من عبيدي عتقه فأعتقه بإسناد المشيئة إلى المخاطب، فإن له حينئذ أنْ يعتقهم إلاّ واحداً عند أبي حنيفة رحمه الله؛ لأنّ كلمة مَنْ للعموم ومنْ للتبعيض فلا يستقيم العمل بهما إلاّ إذا بقي واحد منهم غير معتق، وكذا المشيئة صفة خاصة للمخاطب. وقيل: كلمة من للتبعيض في كل من المثالين، لكن في المثال الأول كل من العبد الشائي بعض مع قطع النظر عن غيره فيعتق الكل، وفي المثال الثاني الشائي واحد بتعلق مشيئته بالكل دفعة، فلا يستقيم إلاّ بتخصيص البعض، ولكن يرد عليه: أنه إنْ شاء الكل على الترتيب، فحينئذ يصدق على كل واحد أنه شاء عتقه حال كونه بعضاً من العبيد فتأمل فيه (فإنْ قال لأمته: إنْ كان ما في بطنك غلاماً فأنت حرة، فولدت غلاماً وجارية، لم تعتق) تفريع لكون كلمة ما عامة لأنّ المعنى حينئذ إنْ كان جميع ما في بطنك غلاماً فأنت حرة ولم يكن كذلك بل كان بعض ما في بطنها غلاماً وبعضه جارية، فلم يوجد الشرط لا يقال فحينئذ ينبغي أن يجب قراءة جميع ما تيسر من القرآن في الصلاة عملاً بقوله تعالى: ﴿فاقرؤا ما تيسر من القرآن﴾ لأنّا نقول بناء الأمر على التيسر.. ينافي ذلك (وما يجيء بمعنى من مجازاً) كقوله تعالى: ﴿والسماء وما بناها﴾ ولم يتعرّض لمثل ذلك في من على ما

الحسن ومجاهد: ومَن بناها، وهو الله تعالى وكذا وما طحاها وما سواها. (ومَا تدخل في صفات مَنْ يعقل) تقول: ما زيد؟ وجوابه: عالم أو عاقل، ونظيرهما: الذي فإنها مبهمة مستعملة فيما يعقل وما لا يعقل، وفيها معنى العموم، حتى إذا قال: إنْ كان الذي في بطنك غلاماً، كان كقوله: إن كان ما في بطنك غلاماً. (وكل للإحاطة على سبيل الإفراد)، قال الله تعالى: ﴿كل نفس ذائقة الموت﴾ والموت يعم النفوس كلها، ومعنى الإفراد أن يعتبر كل مسمى بآنفراده كأن ليس معه غيره، حتى إذا قال: كل امرأة لي تدخل الدار فهي طالق، وله أربع نسوة فدخلت واحدة طلقت ولا ينتظر لوقوع الطلاق عليها دخول الباقيات، لأن كلمة كل لما أوجبت عموم الانفراد صار كأنّه قال لكل واحدة: إن دخلت هذه الدار فأنت طالق فمعنى العموم في إن يتعلق طلاق كل واحدة بدخولها حتى لا يقصر على الواحدة ومعنى الانفراد في أن لا يتوقف وقوع الطلاق على كل واحدة بدخول الباقيات بخلاف ما لو قال لهن: إن دخلتن هذه الدار، فدخلت واحدة منهن الدار فإنّها لا تطلق لأنّ العموم الثابت بقوله: إن دخلتن عموم شمول فأوجب تعلق طلاقهن بدخولهن جميعاً، فلا يقع بدخول واحدة منهن شيء؛ لأنّه بعض الشرط، وبوجود بعض الشرط لا ينزل شيء من الجزاء وهي تحتمل الخصوص مثل مَنْ إلاّ أنّها عند العموم تخالف مَنْ فإنّ كلمة كُلّ تقتضي الإحاطة على سبيل الإفراد وكلمة مَنْ لا تقتضي الإفراد، وسيتضح ذلك في مسائل السير إنْ شاء الله.

ذكرت لقلته، (ويدخل في صفات من يعقل أيضاً) تقول: ما زيد؟ فجوابه: الكريم، وقال الله تعالى: ﴿فانكحوا ما طاب لكم﴾ أي: الطيبات لكم. (وكل للأحاطة على سبيل الأفراد) أي: جعل كل فرد كان ليس معه غيره، فهذا يسمى عموم الأفراد، (وهي تصحب الأسماء فتعمها) أي: تدخل على الأسماء فتعمها دون الأفعال؛ لأنّها لازمة الإضافة والمضاف إليه لا يكون إلا آسماً، فإنْ قال: كل آمرأة أتزوّجها فهي طالق يحنث بتزوج كل امرأة ولا يقع الطلاق على

(فـإن دخلت على المنكّـر أوجبت عموم إفـراده، وإن دخلت على المعـرف أوجبت عموم أجزائه، حتى فرقـوا بين قـولهم: كل رمـان مأكـول، وكل الـرمان مـأكول، بـالصدق والكـذب) أي: بصدق الأول وكذب الثـاني إذِ القشر غـير مأكول، ولهذا قال في الجامع: لو قال أنت طالق كل تـطليقة يقـع الثلاث، ولـو قال: كل التطليقة يقع واحدة. (فإذا وصلت بَما، أوجبتُ عموم الأفعال). قـال الله تعـالى: ﴿كلما نضجت جلودهم بـدلنـاهم جلوداً غيـرهـا﴾ (ويثبت عمـومُ الأسماء فيه ضمنـاً كعموم الأفعـال في كل). حتى إذا قـال: كل آمـرأة أتزوجهـا فهي طـالق، تطلق كـل امرأة يتـزوجها عـلى العموم، ولـو تزوج آمـرأة مرتـين لم تطلق في المرة الثانية؛ لأنّها توجب العموم قصداً فيـما وصلت به وهـو الإسم دون الفعل، وإذا قال: كلما تزوجت آمرأة فهي طالق، فتـزوج آمرأة مـراراً تطلق في كـل مرة لأنها تقتضي قصداً لدخولها عليه.

آمرأة واحدة مرتين. ولمّا كانت كلمة كل لعموم مدخولها (فإنْ دخلت على المنكـر أوجبت عموم أفراده) لأنّه مدلولها لغـة، (وإنْ دخلت على المعـرّف أوجبت عموم أجزائه) لأنّه مدلولها عرفاً، ولهذا لو قال: أنت طالق كل تطليقة يقع الثلاث وإن قال: كل التطليقة يقع واحدة (حتى فرقوا بين قولهم: كـل رمان مـأكول، وكـل الرمان مأكول بالصدق والكـذب) أي: بصدق الأول، وكـذب الثاني، لأنّ معنى الأول: كـل فرد من الـرمان ممـا يصلح أنْ يؤكل وهـو صادق ومعنى الثـاني: كل أجزاء الرمان مما يؤكل، وهو كـذب؛ لأنّ القشر لا يؤكل قط. (وإذا وصلت بمـا أوجبت عموم الأفعال) بـأن يقول: كلما تـزوّجت أمرأة فهي طـالق فمعناه: كـل وقت أتزوّج آمرأة فهي طالق، فهو قصـداً يقع عـلى عموم التـزويجات. (ويثبت عموم الأسماء فيه ضمناً) لأنّ عموم التزوج لا يكـون إلاّ بعموم النسـاء، فيحنث بكل تزوّج سواء تزوّج آمرأة مراراً، أو تزوّج آمرأة بعد آمرأة. (كعمـوم الأفعال في كـل) أي: كما أن عمـوم الأفعال يثبت في لفظ كـل ضمنـاً لعمـوم الأسـماء، بعكس كلمـة كلما. (وكلمـة الجميـع تـوجب عمـوم الاجتمـاع دون الانفـراد) كـما

(وكلمة الجميع توجب عموم الاجتماع دون الانفراد فصارت بهذا المعنى مخالفة لكلمة: كلّ ومَنْ، وذلك لأنّ كلمة كلّ للإحاطة على سبيل الإفراد وكلمة مَنْ توجب العموم من غير تعرض لصفة الاجتماع والانفراد، وكلمة الجميع تتعرض لصفة الاجتماع، فصارت مخالفة لهما، إذا قال: جميع من دخل هذا الحصن أوّلاً فله من النفل كذا، فدخل عشرة معاً ان لهم نفلاً واحداً بينهم جميعاً بالشركة ويصير النفل واجباً لأوَّل جماعة تدخل وفي كلمة كل يجب لكل رجل منهم النفل)، أي: إذا قال كل من دخل هذا الحصن أولاً فله كذا، فدخل عشرة معاً وجب لكل رجل منهم النفل تاماً لما أنّه يوجب الإحاطة على سبيل الإفراد فاعتبر كل واحد من الداخلين بانفراد كأنْ ليس معه غيره وهو أول في حق من تخلف من الناس ولم يدخل (وفي كلمة مَنْ يبطل النفل) أي: إذا قال:

كان في لفظ كل، فيعتبر جميع ما صدق عليه ما بعده مجتمعة معاً، (حتى إذا قال: جميع من دخل هذا الحصن أوّلاً فله من النفل كذا، فدخل عشرة معاً أنّ لهم نفلاً واحداً بينهم جميعاً). والنفل: هو ما يعطيه الإمام زائداً على سهم الغنيمة، فإن دخل عشرة معاً في صورة الجميع يكون الكل مشتركاً بين ذلك النفل الموعود عملاً بحقيقته، وإن دخلوا فرادي يستحق النفل الأول خاصة عملاً بمجازه وهو أنّ يجعل بمعنى كل، واعترض عليه بأنّه يلزم الجمع بين الحقيقة والمجاز حينئذ. والجواب: أنّه لا يستعار بمعنى كل بعينه؛ لأنّه لو كان كذلك كان للكل نفل تام في صورة ما دخلوا معاً، بل هو مجاز عن السابق في الدخول واحداً كان أو جماعة، فيكون للجماعة نفل واحد كما هو للأول الواحد عملاً بعموم المجاز، والأولى أنْ يقال: إنّ الغرض من هذا الكلام هو إظهار الشجاعة والجلادة، فإذا استحقه جماعة باعتبار ظاهر معناه الحقيقي فاستحقاق الواحد له بالطريق الأولى بدلالة النص لأنّه فيه إظهار كمال الشجاعة. (وفي كلمة كل يجب لكل منهم النفل) يعني: إذا قال: كل من دخل هذا الحصن أوّلاً

من دخل هذا الحصن أوّلاً فله من النفل كذا، فدخل عشرة معاً بطل النفل لأنّ الأول آسم لفرد سابق، فلما قرنه بمَنْ، سقط عمومه وتعين آحتمال الخصوص حملاً للمحتمل على المحكم، فلم يجب النفل إلاّ لواحد متقدم، ولم يوجد، ولو دخل العشرةُ فرادى كان النفل للأوّل خاصة فيَ الفصول الثلاثة إنّه الأوّل من كل وجه وكلمة مَنْ مبهمة في ذوات من يعقل أي: يذكر مرة للعموم، ومرة للخصوص، فكانت محتملة للخصوص، فينظر إلى القرينة ويعمل بها، وكلمة كُلّ يحتمل الخصوص، وكلمة الجميع يحتمل أن يستعار لمعنى الكل، لأنّ كل واحد منهما للجمع، ولكن بصفة غير صفة صاحبه على ما بيننا، فلما آشتركا في صفة الجمع آستقامت الاستعارة وقد قامت دلالة الخصوص وهو ذكر الأوّل لأنّه لما كان آسماً لفرد سابق كان محكماً، في الخصوص فيخص كلُّ واحد منها لجواز ذكر العام وإرادة الخاص.

(والنكرة في موضع النفي تعم) سواء دخل النفي على الفعل الواقع على

فله من النفل كذا فدخل عشرة معاً، يجب لكل واحد منهم نفل تام؛ لأنّ كلمة كل للإحاطة على سبيل الأفراد، فآعتبر كل واحد من الداخلين كأن ليس معه غيره. وهو أول بالنسبة إلى من تخلف من الناس ولم يدخل، ولو دخل عشرة فرادى كان النفل للأول خاصة لأنّه الأول من كل وجه، وكلمة كل يحتمل الخصوص (وفي كلمة من يبطل النفل) أي: إنْ قال: من دخل هذا الحصن أوّلاً فله من النفل كذا، فدخل عشرة معاً، لا يستحق أحد منهم؛ لأنّ الأول آسم لفرد سابق دخل أوّلاً ولم يوجد، بل وجد الداخلون الأولون، وكلمة من ليست محكمة في العموم حتى تؤثر في تغيير لفظ أوّلاً، بخلاف كلمة: كل والجميع، فإنّه يتغير بهما قوله أوّلاً، ولو دخل عشرة فرادى يستحق الأول النفل خاصة دون الباقين.

ثم لما فرغ عن بيان العام الصيغي والمعنوي وضعاً، ذكر ما يكون عمومه عارضاً بدليل خارجي فقال: (والنكرة في موضع النفي تعم) وذلك لأنّها في

النكرة نحو ما رأيت رجلاً، أو على الاسم المنكر نحو لا رجل في الدار، وعمومه ضروري لا بآعتبار صيغة الاسم لأنّك إذا قلت: ما رأيت رجلاً فقد أخبرت عن انتفاء رؤية رجل واحد منكر، ومن ضرورة آنتفاء رؤية رجل واحد غير عين آنتفاء رؤية جميع الرجال إذ لو رأى رجلاً واحداً يكون كاذباً في خبره بخلاف الإثبات فإنّه ليس من ضرورة إثبات رؤية رجل واحد إثبات رؤية غيره، يحققه أنّ من قال: أكلت اليوم شيئاً، فمن أراد تكذيبه يقول: ما أكلت اليوم شيئاً وذا يقتضي كونه مناقضاً له، ولو لم يكن للعموم لما كان مناقضاً له لأنّ السلب الجزئي لا يناقض الإيجاب الجزئي. ولأنّ اليهود لما قالوا: ما أنزل الله على بشر من شيء، قال الله تعالى: ﴿قل مَنْ أنزل الكتاب الذي جاء به موسى﴾ وإنّما ورد هذا نقضاً لقولهم؛ ولو لم يكن الأول للعموم لما كان الثاني تكذيباً له، ولأنّه لو لم يكن للعموم لما كان لا إله إلاّ الله نفياً لجميع الآلهة سوى الله تعالى. (وفي الإثبات تخص لكنها مطلقة وعند الشافعي تعم حتى قال بعموم الرقبة المذكورة في

أصل وضعها للماهية أو لفرد واحد غير معين على آختلاف القولين، فإذا دخل عليها النفي تعم إذ نفي الماهية أو الفرد الغير المعين لا يكون إلاّ كذلك، فإن تضمن معنى من الاستغراقية كان نصّاً فيه، كما في: لا رجل في الدار وقوله: لا إله إلاّ الله، وإلاّ لكان ظاهراً فيه ومحتملاً للخصوص، والدليل على عمومها: الإجماع، والاستعمال، وقوله تعالى: ﴿إذ قالوا ما أنزل الله على بشر من شيء قل من أنزل الكتاب الذي جاء به موسى﴾ فلو لم يكن قوله: ﴿على بشر﴾ وقوله: ﴿من شيء﴾ مفيداً للسلب الكلي، لما كان قوله: ﴿قل من أنزل الكتاب﴾ ردّاً له على سبيل الإيجاب الجزئي لأنّ السلب الجزئي لا يناقض الإيجاب الجزئي، (وفي الإثبات تخص لكنها مطلقة)، أي إذا لم تكن تحت النفي، بل كانت في الإثبات فتكون خاصة لفرد واحد غير معين، لكنها مطلقة بحسب الأوصاف، كما إذا قلت: أعتق رقبة يدل على عتق رقبة واحدة محتملة لأوصاف كثيرة بأن تكون سوداء، أو بيضاء، أو غير ذلك، وإذا قلت: جاءني

الظهار).

اعلم أنّ النكرة في موضع الإثبات تخص عندنا ولا تعم لكنّها مطلقة، والمطلق هو المتعرض للذات دون الصفات لا بالنفي ولا بالإثبات فيتناول واحداً غير عين. وقال الشافعي: يقيد العموم، حتى قال في قوله تعالى: ﴿فتحرير رقبة﴾ إنها عامة تتناول الصغير والكبيرة، والبيضاء والسوداء، والكافرة والمؤمنة، والصحيحة والزمنة، حتى يخرج عن العهدة بتحرير كل واحدة، ولو لم تكن عامة لما خرج عن العهدة وقد خصت منها الزمنة إجماعاً، فيخص الكافرة منها بالقياس على كفارة القتل. ولنا: أنّها مطلقة لا عامة، لأنّها فرد يتناول واحداً على آحتمال وصف دون وصف، ولهذا لا يجب عليه إلّا تحرير رقبة واحدة، ولو كانت عامة لما خرج عن العهدة بتحرير رقبة واحدة، والمطلق يحتمل التقييد والتقييد يمنع العمل بالمطلق فكان نسخاً له فكيف يكون تخصيصاً وهو لا يمنع العمل بالعام ونسخ النص بالقياس لا يصح فبطل قياسه على كفارة القتل.

(س) لو لم يكن عامّاً لما وجب تحرير الرقاب بهذا النص.

(ج) جعل وجوب التحرير جزاء لأثر، فصار ذلك سبباً له فيتكرر المسبب بتكرر السبب، واشتراط الملك في الرقبة لا بآعتبار التخصيص بل لاقتضاء تحرير الملك، إذِ التحرير لا يكون بدون الملك بالحديث. وعدم جواز الزمنة لا

رجل يفهم منه مجيء واحد مبهم مجهول الوصف، وليس المراد بالمطلق ههنا هو الدال على الماهية من غير دلالة على الوحدة والكثرة، بل هي الدالة على الوحدة من غير دلالة على تعين الأوصاف، وهذا هو الذي غر الشافعي رحمه الله في ظنها عامة وهو معنى قوله: (وعند الشافعي رحمه الله تعم، حتى قال: بعموم الرقبة المذكورة في الظهار) فإنّه يقول: إنّ لفظ رقبة في قوله تعالى: ﴿فتحرير رقبة﴾ عامة شاملة للمؤمنة والكافرة، والسوداء والبيضاء، والزمنة والمجنونة، والعمياء والمدبرة، وغيرها، وقد خصت منها الزمنة والمدبرة ونحوها بالإجماع فأخص أنا

بآعتبار التخصيص بل لأنّ الرقبة آسم لغير الهالكة لغة، والزمنة هالكة من وجه لفوات جنس المنفعة فلم يتناولها آسم الرقبة مطلقاً؛ ولأنّ التحرير المطلق وهو الإعتاق الكامل لا يكمل فيما هو هالك من وجه فلم يدخل الزمن في النص فكيف يخص؟ وما ذكر في الفتاوى أنّ الأمير إذا قال: من أصاب أسيراً فهو له، فأصاب رجل أسيرين أو ثلاثة فهو له لأنّ صيغة كلامه عامة في المصيب والمصاب لا يرد؛ لأنّ البحث في النكرة المجردة عن القرينة المقتضية للعموم ولم يوجد ثم، والمسطور في المحصول: أَنّ النكرة في الإثبات لا تفيد العموم إذا كان خبراً، نحو: جاءني رجل، وإن كان أمراً أفادت العموم عند الأكثر. (واذا وصفت النكرة بصفة عامة تعم، كقوله: والله لا أكلم أحداً إلّا رجلاً كوفياً، والله لا أقربكما إلا يوماً أقربكما فيه)، ولا أتزوَّج آمرأة كوفية، فالمستثنى في هذا كله عامٌّ

منها الكافرة بالقياس عليها. ونحن نقول: إنّ تخصيص الزمنة ليس بتخصيص، بل هو غير داخل تحت الرقبة المطلقة، إذ هو فائت جنس المنفعة، والرقبة المطلقة ما تكون سليمة عن العيب، والمدبرة غير مملوكة من وجه، فلا يتناولها آسم الرقبة ولا ينبغي أن يقاس عليها الكافرة في التخصيص. ولنا في هذا المقام ضابطتان: **إحداهما**: أنّ المطلق يجري على إطلاقه. **والثانية**: أنّ المطلق ينصرف إلى الفرد الكامل، فالأول: في حق الأوصاف؛ كالإيمان والكفر، والثاني: في حق الذات؛ كالزمانة والعمى. وقال صاحب التلويح: إنّ هذا النزاع لفظي إذ لا يقول الشافعي بتحرير رقبات في الظهار، وإنّما يقول: بتحرير رقبة واحدة فقط. ونحن ما قلنا: إلّا بعموم الأوصاف، فسواه إنْ سمى هذا إطلاقاً، أو عموماً، (وإنْ وصفت بصفة عامة تعم) هذا بمنزلة الاستثناء مما سبق، كأنّه قال؛ وفي الإثبات تخص إلا إذا كانت موصوفة بصفة عامة فإنّها تعم لكل ما وجدت فيه هذه الصفة، وإن كانت خاصة في إخراج ما عداها، وهذا بحسب العرف والاستعمال، وإلّا فمفهوم الصفة هو الخصوص والتقييد بحسب الظاهر، ولهذا لم تكن عامة إذا كانت تلك الصفة في نفسها خاصة؛ كقولك: والله لا أضرب إلا رجلاً ولدني، فإنّ الوالد لا يكون إلا واحداً، ولكن هذا الأصل أكثري لا

لعموم وصفه حتى لم يصر مولياً في مسئلة الإيلاء: لأنّه يمكنه القربان في كل يوم فعدمت علامة الإيلاء فلم يكن مولياً، (ولهذا إذا قال: أيّ عبيدي ضربك فهو حر فضربوه انهم يعتقون)؛ لأنّ أيّا وإن كانت نكرة يراد بها جزء ما يضاف إليه، قال الله تعالى: ﴿أيكم يأتيني بعرشها﴾، والمراد واحد منهم أي أيّ فرد منكم؟ فدل أنّها فرد لكنها وصفت بصفة عامة وهي الضرب فعمت بعمومها، حتى لو قال أيّ عبيدي ضربته فهو حر فضربهم لم يعتق إلاّ واحد منهم وهو الأول أي إذا كان متعاقباً وإن كان معاً يعتق واحد بغير عينه وإليه الخيار لأنّه أسند الضرب إلى المخاطب لا إلى النكرة التي تناولها، أي: فتعينت النكرة غير موصوفة فلم يتناول

كلي، وإلاّ فقد تعم بدون الصفة، كما في قوله: تمرة خير من جرادة، وقوله: علمت نفس ما أحضرت، وعلمت نفس ما قدمت، وقد تخص بالصفة كما إذا قال: والله لأتزوجن امرأة كوفية يتزوج آمرأة واحدة، ومثل قولك: لقيت رجلاً عالماً (كقوله: والله لا أكلم أحداً إلاّ رجلاً كوفياً) مثال لعموم النكرة الموصوفة فإنّ رجلاً كان نكرة في الإثبات خاصة برجل واحد لو لم يتكلم بقوله: كوفياً، فيحنث إنْ كلم رجلين، ولمّا قال: كوفياً عم جميع رجال الكوفة، فلا يحنث بتكلم كل من كان من رجال الكوفة. (وقوله: والله لا أقربكما إلاّ يوماً أقربكما فيه) مثال ثان لعموم النكرة الموصوفة وهو خطاب لامرأتيه، فإنّ قوله: يوماً نكرة موضوعة ليوم واحد فلو لم يصفه بقوله: أقربكما فيه لكان مولياً بعد قربان يوم واحد لأنّ هذا إيلاء مؤبد وليس مؤقتاً بأربعة أشهر، حتى تنقص الأشهر الأربعة بيوم، ولما وصفه بقوله: أقربكما فيه لم يكن مولياً أبداً لأنّ كل يوم يقربها فيه يكون مستثنى من اليمين لهذه الصفة العامة، فلا يحنث به. (وكذا إذا قال: أيّ عبيدي ضربك فهو حر فضربوه إنهم يعتقون) مثال ثالث لكون النكرة عامة بعموم الوصف على سبيل التشبيه للقاعدة؛ فإن قوله: أيّ عبيدي؛ ليس بنكرة نحوية مضافاً إلى المعرفة ولكن يشبه النكرة في الابهام وصف بصفة عامة وهو قوله: ضربك؛ فيعم بعموم الصفة فيعتق كل منهم إن ضربوا المخاطب جملة مجتمعين أو متفرقين؛ بخلاف ما إذا قال: أيّ عبيدي ضربتَه فهو حر، باضافة الضرب

إلّا الواحد منهم، ولا يلزم أنّه لو قال لعبيده: أيُّكم حمل هذه الخشبة فهو حر، فحملوها معاً وهي خفيفة يطيق حملها كل واحد منهم، لم يعتقوا وقد عمهم صفة الحمل لأنّه ما وصف النكرة بصفة الحمل مطلقاً بل بحمل الخشبة، وإذا حملوها معاً فكلٌّ واحد منهم حمل بعضها، فلم يتصف واحد منهم بحمل الخشبةِ، فلم يوجدِ الوصف الذي تعلق العتق به، فلم يعتق واحد منهم، فأما الضرب فيتم من الواحد بفعله وإن ضرب معه غيره، حتى لو حملوها على التعاقب عتقوا لأنّ كل واحد منهم حمل الخشبة.

(س) إذا كانت الخشبة حيث لا يطيق حملها واحد عتقوا إذا حملوها، وإنّما حمل كل واحد بعضها.

(ج) إذا كانت الخشبة لا يطيق حملها واحد، فالمراد به وصف النكرة بأصل الحمل لا بحمل الخشبة، وهذا: لأنّ مقصوده: إذا كانت بحيث يحملها

إلى المخاطب وجعل العبيد مضروبين، فإنهم لا يعتقون كلهم إذا ضرب المخاطب جميعهم، بل إن ضربهم بالترتيب عتق الأول لعدم المزاحم، وان ضربهم دفعة يخير المولى في تعيين واحد منهم، ووجه الفرق على ما هو المشهور أن في الأول وصفه بالضاربية فيعم بعموم الصفة، وفي الثاني قطع عن الوصفية لكونه مسنداً إلى المخاطب دون أيٍّ فلا يعم ويصار إلى أخص الخصوص، واعترض عليه بأنكم ان أردتم الوصف النحوي فليس شيء من المثالين من قبيل الوصف لأن أياً موصولة أو شرطية، وإن أردتم الوصف المعنوي ففي كل من المثالين حاصل لأنه في الأول وصفه بالضاربية وفي الثاني بالمضروبية؛ ألا ترى أن في قوله: إلا يوماً أقربكما فيه؛ وجد العموم مع أن يوماً وقع مفعولاً فيه لا فاعلاً فينبغي أن يكون في المفعول به كذلك، وأجيب بأن الضرب يقوم بالضارب فلا يقوم بالمضروب والمفعول به فضلة لا يتوقف الفعل عليه بخلاف يوماً وهو مفعول فيه فإنه جزء من الفعل لأنه عبارة عن الحدث مع الزمان فيتلا زمان، وقيل في الفرق بينهما أن في الصورة الأولى لما علق العتق بضرب العبيد يسارع كل منهم إلى ضربه لأجل عتقه فلا يمكن التخير فيه للمولى بلا مرجح فيعم، بخلاف

واحد إظهار الجلادة في العادة، وذا إنّما يحصل بحمل الواحد الخشبة لا بمطلق الحمل، وإذا كانت بحيث لا يحملها واحد فمقصوده أنْ تصير الخشبة محمولة إلى موضع حاجته، وذا يحصل بمطلق فعل الحمل من كل واحد منهم.

(وإذا دخلت لام المعرفة فيما لا يحتمل التعريف لمعنى العهد، أوجبت العموم، حتى يسقط آعتبار الجمعية إذا دخلت على الجمع عملاً بالدليلين،

الصورة الثانية فإنه علق فيها على ضرب المخاطب فلا ينبغي له أن يضربهم جميعاً ليعتقوا فيخير فيه المولى بين واحد منهم.

(وكذا إذا دخلت لام التعريف فيما لا يحتمل التعريف بمعنى العهد أوجبت العموم) يعني كما أن النكرة إذا وصفت بصفة عامة تعم كذلك إذا دخلت لام المعرفة في صورة لا يستقيم التعريف العهدي أوجبت العموم؛ سواء كان العموم للجنس كما ذهب إليه فخر الاسلام وتابعوه، أو للاستغراق كما ذهب إليه أهل العربية وجمهور الاصوليين، وفيه تنبيه على أن العهد هو الأصل في اللازم فما دام يستقيم العهد لا يصار إلى معنى آخر سواء كان عهداً خارجياً أو ذهنياً كما ذهب إليه البعض؛ وقيل عهداً خارجياً فقط فإنه الأصل في التعريف والمعهود الذهني في المعنى كالنكرة، فإن لم يستقم العهد بأن لم يكن ثمة أفراد معهودة أو لم يجر ذكره فيما سبق حمل على الجنس فيحتمل الأدنى والكل على حسب قابلية المقام، أو على الاستغراق فيستوعب الكل يقيناً؛ كما في قوله تعالى: ﴿إن الانسان لفي خسر إلا الذين آمنوا وعملوا الصالحات﴾ وقوله: ﴿السارق والسارقة﴾، ﴿والزانية والزاني﴾ وأمثاله (حتى يسقط اعتبار الجمعية إذا دخلت على الجمع عملاً بالدليلين) تفريع على قوله: أوجبتِ العموم، أي هذا القدر إذا كان دخول اللام في المفرد؛ وأما إذا كان على الجمع فثمرة عمومه أنه يسقط معنى الجمع فلا يكون أقله الثلاث، إذ لو بقي جمعاً لم يظهر للام فائدة إذ لا عهد ولا استغراق ولا جنس فيجب أن يحمل على الجنس ليكون ما دون الثلاثة معمولاً للجنس وما فوقه

فيحنث بتزوّج آمرأة إذا حلف لا يتزوج النساء).

اعلم أنّ لام المعرفة إذا دخلت على فرد لا يحتمل التعريف لمعنى العهد، أوجبت العموم عند الفقهاء والمبرد والجبّائي، خلافاً لبعض المتكلمين، لقوله تعالى: ﴿إن الإنسان لفي خسرٍ﴾ أي: هذا الجنس، والدليل على عمومه آستثناء المؤمنين، فالاستثناء يخرج من الكلام ما لولاه لوجب دخوله تحته، وذا يدل على عموم هذا اللفظ وكذا في قوله تعالى: ﴿والسارق والسارقة، والزانية والزاني﴾ أوجبت العموم، ولهذا قلنا: المرأة التي أتزوجها طالق، تطلق كلّ آمرأة يتزوجها. وأصل ذلك: أنّ لام المعرفةِ للعهدِ، وهو أنْ يذكر شيئاً ثم يعاوده فيكون ذلك معهوداً قال الله تعالى: ﴿أنا أرسلنا إلى فرعون رسولاً فعصى فرعون الرسول﴾ أي: ذلك الرسول بعينه، وإذا لم يكن في كلامة نكرة سابقة يمكن تعريفها بالألف واللام، حمل على الجنس ليكون تعريفاً له ليقدّر معنى العهد، مثل قولك: فلان يحب الدينار أي هذا الجنس؛ لأنّه ليس فيه عين معهودة، ولهذا لو قال: أنت‌الطلاق،أو أنت طالق الطلاق، ونوى الثلاث يقع الثلاث، وإن لم ينو يقع واحدة لأنّها أدنى الجنس وهو متيقن، وإن دخلت على الجمع فللعهد إن كان، وإلاّ فللعموم لصحة الاستثناء، واستدلال أبي بكر وعمر رضي الله عنهما بقوله عليه السلام: «الأئمة من قريش»، «وأمرت أن أقاتل الناس»، وتسليم غيرهما لهما خلافاً للواقفية وأبي هاشم، ويسقط معنى الجمعية، حتى لو

للجمع (فيحنث بتزوّج امرأة واحدة إذا حلف لا يتزوّج النساء) ولو كان معنى الجمع باقياً لما حنث بما دون الثلاثة؛ ومثله قوله تعالى: ﴿لا يحل لك النساء من بعد﴾ وقوله تعالى: ﴿إنّما الصدقات للفقراء والمساكين﴾ الآية، فتكفي الصدقة لجنس الفقير والمسكين، وعند الشافعي رحمه الله لا بد أن يصرف إلى الفقراء الثلاثة والمساكين الثلاثة عملاً بالجمع، هذا غاية ما قيل في هذا المقام وفيه تأمل، ثم إنه لما ذكر إفادة النكرة والمعرفة التعميم، أورد في تقريبه بيان ما ورد النكرة والمعرفة في مقام واحد وان لم يكن ذلك من مباحث العام فقال:

حلف لا يتزوج النساء فتزوج واحدة يحنث؛ لأنّها صارت عبارة عن الجنس بسبب الألف واللام عملاً بحرف التعريف والجمعية، بخلاف ما لو حلف لا يتزوج نساء وقد حققناه من قبل.

(والنكرة إذا أعيدت معرفة كانت الثانية عينَ الأولى) لدلالة العهد قال الله تعالى: ﴿فعصى فرعون الرسول﴾ أي: هذا الذي ذكرناه.

(وإذا أعيدت نكرة كانت الثانية غير الأولى)؛ لأن النكرة تتناول واحداً غير عين، فلو آنصرفت الثانية إلى الأولى لتعينت من وجه فلا تكون نكرة مطلقة.

(والمعرفة إذا أعيدت معرفة كانت الثانية عين الأولى)؛ لدلالة العهد قال

(والنكرة إذا أعيدت معرفة كانت الثانية عين الأولى) وهذا لا يتصور إلا في التعريف باللام أو الإضافة دون الأعلام ونحوها، فإذا أعيدت باللام كان ذلك إشارة إلى ما سبق فيكون عينه كقوله تعالى: ﴿إنا أرسلنا إلى فرعون رسولاً فعصى الرسول﴾ (وإذا أعيدت نكرة كانت الثانية غير الأولى) لأنها لو كانت عينَ الأولى لتعينت نوع تعين ولم تبق فيها نكارة والمقدر خِلافُهُ.

(والمعرفة إذا أعيدت معرفة كانت الثانية عين الأولى) لأن اللام يشير إلى معهود مذكور فيما سبق، ومثال هاتين القاعدتين قوله تعالى: ﴿فإن مع العسر يسرا إن مع العسر يسراً﴾ فإن العسر أعيد معرفاً فيكون عين الأول؛ واليسر أعيد منكراً فيكون غير الأول فعلم أن مع كل عسر واحد يسرين؛ وهو معنى قول ابن عباس رضي الله عنهما مروياً عن النبي عليه السلام: «لن يغلب عسر يسرين» وقال الشاعر:

(إذا اشتدت بك البلوى ففكر في ألم نشرح)
(فعسر بين يسرين إذا فكرته فافرح)

الله تعالى: ﴿فإنّ مع العسر يسراً إنّ مع العسر يسراً﴾، قال ابن عباس وابن مسعود رضي الله عنهما: لن يغلب عسر يسرين؛ لأن اليسر كرر منكراً والعسر كرر معرفاً، وقد روى مرفوعاً أنّه عليه السلام خرج ذات يوم وهو يضحك ويقول: «لن يغلب عسر يسرين». وإنما كان العسر واحداً لأنّه لا يخلو، إمّا أنْ يكون تعريفه للعهد، وهو العسر الذي كانوا فيه فهو هو لأن حكمه حكم زيد في قولك: إنّ مع زيد مالاً إنّ مع زيد مالاً، وإمّا أن يكون للجنس الذي يعلمه كل واحد فهو هو أيضاً. وأما اليسر فمنكر متناول لبعض الجنس، فإذا كان الكلام مستأنفاً غير مَكرر فقد تناوَل بعضاً غير البعض الأول بغير إشكال.

وقيل: لا يحتمل هذا اللفظ هذا المعنى، كما لا يحتمل قول القائل: إنّ مع الفارس رمحاً إن مع الفارس رمحاً، أن يكون معه رمحان بل هذا من باب التأكيد، كما في قوله تعالى: ﴿أولى لك فأولى ثم أولى لك فأولى﴾.

وقال فخر الاسلام عندي في هذا المقام نظر لأنه يحتمل أن تكون الجملة الثانية تأكيداً للأولى كما إن قولنا: إن مع زيد كتاباً إن مع زيد كتاباً لا يدل على أن معه كتابين فيكون العسر واحداً واليسر واحداً.

(وإذا أعيدت نكرة كانت الثانية غير الأولى) لأنها لو كانت عين الأولى لتعينت بلا إشارة حرف يدل عليه وهو باطل، ولم يوجد لهذا مثال في النص، وقد جعلوا في مثاله ما إذا أقرّ بألف مقيد بصك بحضرة شاهدين في مجلس ثم بألف غير مقيد بصك بحضرة شاهدين آخرين في مجلس آخر؛ يكون الثاني غير الأول ويلزمه ألفان، وينبغي أن يعلم أن هذا كله عند الاطلاق وخلوا المقام عن القرائن، وإلا فقد تعاد النكرة معرفة مع الغايرة كقوله تعالى: ﴿وهذا كتاب أنزلناه مبارك فاتبعوه واتقوا لعلكم ترحمون، أن تقولوا انما أنزل الكتاب على طائفتين من قبلنا﴾ فالكتاب الأول: القرآن؛ والثاني: التوراة والانجيل، وقد تعاد النكرة نكرة مع عدم المغايرة كقوله تعالى: ﴿وهو الذي في السماء إله وفي الأرض إله﴾، وقد تعاد المعرفة معرفة مع المغايرة كقوله تعالى: ﴿وهوالذي

(وإذا أعيدت نكرة كانت الثانية غير الأولى)؛ لأنّ في صرف الثانية إلى الأولى نوع تعين فلا يكون نكرة على الإطلاق ولهذا قال أبو حنيفة رحمه الله: إذا أقرَّ بمائة درهم في موطن وأشهد شاهدين، ثم أقر بمائة في موطن آخر وأشهد شاهدين، كان الثاني غير الأول. ولو كتب صكّاً فيه إقرار بمائة وأشهد شاهدين في مجلس، ثم أشهد شاهدين في مجلس آخر، كان المال واحداً، لأنّه حين أضاف الإقرار إلى ما في الصّكّ صار الثاني معرفاً ويتناول ما يتناوله الأول، ولو أقر في مجلس واحد مرتين فالمال واحد آستحساناً، لأنّ للمجلس تأثيراً في جمع الكلمات المتفرقة وجعلها ككلام واحد، فبآعتباره يكون الثاني معرفاً من وجه، وقال أبو يوسف ومحمد رحمهما الله: يحمل الثاني على الأوّل وإن آختلف المجلس بآعتبار العادة فإنّ الإنسان يكرر الإقرار بمال واحد بين يدي كل فريق للاستيثاق والمال لا يجب مع الشكّ فلاحتمال الإعادة بطريق العادة لم يتعدد المال.

(وما ينتهي إليه الخصوص نوعان: الواحد فيما هو فرد بصيغته، أو ملحق به، كالمرأة والنساء والثلاثة فيما كان جمعاً صيغة ومعنى).

أنزل عليك الكتاب بالحق مصدقاً لما بين يديه من الكتاب﴾ وقد تعاد المعرفة نكرة مع عدم المغايرة كقوله تعالى: ﴿انما إلهكم إله واحد﴾ وأمثال ذلك، ثم بعد ذلك ذكر المصنف رحمه الله أقصى ما ينتهي إليه التخصيص في العام، وكان ينبغي أن يذكره في مباحث التخصيص لكن لما كان موقوفاً على بيان ألفاظه أخره عنها فقال:

(وما ينتهي إليه الخصوص نوعان) أي المقدار الذي لا يتعدى إلى ما تحته نوعان (**النوع الأول**: الواحد فيما هو فرد) بصيغته: كمن وما والطائفة واسم الجنس المعرف باللام؛ (أو الملحق به) كالجموع المعرفة بلام الجنس فإنهما لو خليا عن الواحد أيضاً لفات اللفظ عن مدلوله (كالمرأة والنساء) نشر على ترتيب اللف فالمرأة فرد بصيغته معرفة باللام؛ والنساء جمع لا واحد له محلى بلام الجنس؛

اعلم أَنّ الخصوص يصح إلى أن يبقى الواحد فيها هو جنس، سواء كان فرداً صيغة كالرجل والمرأة، أو دلالة كالعبيد والنساء والطائفة يحتمل الخصوص إلى الواحد لما مر أَنّها صارت جنساً، وأما الجمع صيغة ومعنى، كعبيد ونساء، أو معنى لا صيغةً كرهط وقوم فيحتمل الخصوصَ إلى الثلاثة؛ لأنّ أدنى الجمع ثلاثة بإجماع أهل اللغة وقد نص عليه محمد في غير موضع وهو قول ٱبن عباس وأبي حنيفة والشافعي. وقال عمر وزيد ومالك وبعض أصحاب الشافعي: أقل الجمع ٱثنان واحتجوا بقوله تعالى: ﴿هذان خصمان اختصموا﴾ وقوله تعالى: ﴿وداود وسليمان﴾ إلى قوله: ﴿وكنا لحكمهم شاهدين﴾، وقوله تعالى في قصة موسى وهارون: ﴿إنا معكم مستمعون﴾ وقوله تعالى: ﴿إن تتوبا إلى الله فقد صغت قلوبكما﴾، وبقوله عليه السلام: «الاثنان فما فوقهما جماعة» ولأنّ في الاثنين ٱجتماعاً كما في الثلاثة وفي الوصايا والمواريث جعل الاثنين حكم الجماعة بالإجماع حتى لو أوصى لأقرباءِ فلان يكون للإثنين من الميراث ما للثلاثة، والأخوان يحجبان الأمّ من الثلث إلى السدس بقوله تعالى: ﴿فإن كان له إخوة فلأمه السدس﴾ ويستعمل الاثنان ٱستعمال الجمع في اللغة فيقال: نحن فعلنا في

وينتهي تخصيصهما إلى الواحد البتة (و) النوع (الثاني: الثلاثة فيما كان جمعاً صيغة ومعنى) كرجال ونساء منكراً مما لم يدخله لام الجنس، ويلحق به ما كان معنى فقط كقوم ورهط، وإنما ينتهي تخصيص هؤلاء كلها إلى الثلاثة (لأن أدنى الجمع الثلاثة باجماع أهل اللغة) فلو لم يبق تحته ثلاثة أفراد لفات اللفظ عن مقصوده، وقال بعض أصحاب الشافعي ومالك رحمهما الله: إن أقل الجمع اثنان، فينتهي التخصيص إليه تمسكاً بقوله عليه السلام: «الاثنان فما فوقهما جماعة» فأجاب عنه المصنف رحمه الله بقوله (وقوله عليه السلام: «الاثنان فما فوقهما جماعة» محمول على المواريث والوصايا) فإن في باب الميراث للاثنين حكم الجماعة استحقاقاً وحجباً فان للبنتين والاختين الثلثين كما للبنات والاخوات، ويحجب الاخوان للأم من الثلث إلى السدس كالاخوة الثلاثة، والوصية أخت الميراث في كونها استخلافاً بعد الموت، وتتبع الميراث تبعية النفل للفرض؛

الاثنين كما في الجماعة، ولا خلاف أنّ الإمام يتقدّم إذا كان خلفه آثنان والتقدّم سنة الجماعة، ولنا: قوله عليه السلام: «الواحد شيطان، والاثنان شيطانان والثلاثة ركب» وهو اسم للجماعة، فقد فصل بين التثنية والجمع في الحكم، ولأنّ أهل اللغة أجمعوا على أنّ الكلام ثلاثة أقسام: واحد وتثنية وجمع، ثم للوحدان أبنية مختلفة، وكذلك للجمع أبنية مختلفة، وللتثنية مثال واحد وله علامة مخصوصة أي: الألف أو الياء والنون، فدل أنّ التثنية غير الجمع، ولو كان للتثنية حكم الجمع لما اختص بصيغة، كما لم يوضع لما زاد على الثلاثة صيغة مختصة لما كانت صيغة الجمع تجمعها؛ ولأنّ الجمع ينعت بالثلاثة فما فوقها ولا ينعت بالاثنين فيقال: رجال ثلاثة، ولا يقال رجال آثنان، وقد فصلوا بين ضمير الاثنين والجمع فيقال: فعلا وفعلوا، والتفاوت آية التفاوت وأجمع الفقهاء على أنّ الإمام لا يتقدّم على الواحد ولو كان المثنى جمعاً لتقدّم الإمام لأنّ التقدم سنة الجماعة والإمام من الجماعة ولأنّ الواحد إذا آنضم إليه الواحد تعارض الفردان؛ لأنّ الأوّل يجذب الثاني إلى نفسه ويجعله فرداً كما هو صيغته، والثاني يجذب الأوّل إلى نفسه ويجعله جمعاً لوجود الاجتماع، فتعارض الشبهان فلم يبق

فإن أوصى لموالي فلان وله موليان أو لأخوة زيد وله أخوان يستحقان الكل (أو على سنة تقدم الامام) أي إذا كان المقتدي اثنين يتقدمهما الامام كما يتقدم على الثلاثة خلافاً لأبي يوسف رحمه الله فإنه عنده يتوسطهما؛ وذلك لأن الامام محسوب في الجماعة كلها إلا في الجمعة فإن فيها تشترط ثلاثة رجال سوى الامام خلافاً لأبي يوسف رحمه الله إذ عنده يكفي اثنان سوى الامام، ولم يذكر المصنف رحمه الله الجواب الثالث الذي ذكره غيره؛ وهو أنه محمول على المسافرة بعد قوة الاسلام؛ فإنه عليه السلام نهى أوّلاً عن مسافرة الواحد والاثنين لضعف الإسلام وغلبة الكفار، فقال: «الواحد شيطان والاثنان شيطانان والثلاثة ركب» أي جماعة كافية، ثم لما قوى الاسلام رخص للاثنين وبقي الواحد على حاله فقال عليه السلام: «الاثنان فما فوقهما جماعة» وباقي تمسكات المخالف باجوبتها مذكورة في المطولات. ثم لما فرغ عن بحث العام شرع في بيان المشترك فقال:

التوحد والجمعية لعدم الرجحان، فبقي قسماً آخر بين الوحدان والجمع وهو المثنى، وأما في الثلاث فتعارض كل فرد آثنان فترجح جانب الجمعية وسقط معنى التوحد أصلاً، ولهذا خرج الجواب عما قالوا: إن في الاثنين آجتماعاً كما في الثلاثة، ولأن الكلام فيما يتناوله لفظ الجمع كرجال النساء، لا في ماهية الجمع، والشرع جعل الثلاث حدّاً لأعذار كما في شرط الخيار، وقصّة الأخيار كقصة صالح عليه السلام حيث قال الله تعالى: ﴿تمتعوا في داركم ثلاثة أيام﴾ وقصة موسى وصاحبه عليهما السلام، ولو كان الاثنان جمعاً لما جاز التجاوز عن الاثنين لأنّ ما وراءه أقل الجمع يشارك بعضه بعضاً. وقوله عليه السلام: «الاثنان فما فوقهما جماعة» محمول على المواريث والوصايا، أو على سنة تقدم الإمام في الجماعة أنه يتقدّم على الاثنين كما يتقدم على الجماعة، وقيل: إنه عليه السلام نهى عن السفر إلاّ مع الجماعة في آبتداء الإسلام فلما ظهرت قوّة المسلمين بين أنّ الاثنتين فما فوقهما جماعة في جواز السفر، وأمّا في المواريث وآستحقاق الاثنين الثلثين ليس بالنص الوارد بصيغة الجماعة وهو قوله تعالى: ﴿فلهن ثلثا ما ترك﴾ إنّما هو للثلاث فصاعداً وإنّما آستحقاق الاثنين للثلثين بقوله تعالى: ﴿فإن كانتا الاثنتين فلهما الثلثان مما ترك﴾ أو بإشارة قوله تعالى: ﴿للذكر مثل حظ الانثيين﴾ فإن نصيب الابن مع الابنة الثلثان، فثبت به أنّ ذلك حظ الانثيين وما بعده لبيان أنهنَّ وإن كنَّ أكثر من آثنتين لا يكون لهنّ سوى الثلثين عند الانفراد والحجب بالأخوين عرف بآتفاق الصحابة رضي الله عنهم، ألا ترى أنّ ابن عباس قال لعثمان: «الأخوة في لسان قومك لا يتناول الاثنين، فقال: نعم ولكني لا أستجيز أن أخالفهم فيما رأوا» ولأن الحجب مبنيّ على الارث؛ لأنه لا يتصوّر بدونه، والاسم يتناول المثنى مجازاً فألحق به، والوصية تبنى على ارث أيضاً، لأنّها أخت الميراث، إذ كل واحد منهما خلافة ثبتت بعد الموت، وقوله: الإمام يتقدم على الاثنين، قلنا: لأنّ الجماعة تكمل بالإمام فيكون الكل جمعاً والتقدم سنة الجماعة لا أن يكون خلف الإمام جماعة، ولهذا شرطنا في الجمعة ثلاثة سوى الإمام لما أنّ الجماعة فيها شرط سوى الإمام

بإشارة قوله تعالى: ﴿فآسعوا إلى ذكر الله﴾ وقد حققناه في شرح النافع، والخصم يطلق على الواحد والجمع كالصنف، والمراد بالآية الثانية: حكمهما مع الجمع المحكوم عليهم، وبالثالثة: موسى وهارون وفرعون، وبالرابعة: الدواعي المختلفة بطريق إطلاق آسم المحل على الحالّ، وهذا لأنّهما لما خالفتا أمر الرسول عليه السلام وقع في قلبهما دواعي مختلفة وأفكار متباينة؛ ولأنّ أكثر أعضاء الإنسان زوج فألحق الفرد بالزوج لعظم منفعته، وقد جاء في اللغة قلباً كما وقوله: نحن فعلنا لا يصح إلاّ من واحد يحكي عن نفسه وعن غيره على أنّ جعله تبعاً لنفسه فلم يحسن أن تفردا بصيغة ويجوز أَنْ يقول الواحد: فعلنا كذا وأمرنا بكذا، وهذا لا يدل على أنّ الجمع يتناول الفرد حقيقة، وظن بعض أصحابنا أَنّ أدنى الجمع آثنان عند أبي يوسف على قياس مسئلة الجمعة وليس كذلك، فالجمع الصحيح عنده ثلاثة إلا أنه جعل الإمام من جملة الجماعة وقالا: الشرط في الجمعة الإمام والجماعة فلم يكن الإمام محسوباً من الجماعة فيشترط ثلاثة سواه.

(وأما المشترك: فما يتناول أفراداً مختلفة الحدود على سبيل البدل، كالقرء للحيض والطهر) إذا كان آسماً لا مصدراً، وكالعين فإنّه: آسم للناظر، وعين

(وأما المشترك فما يتناول أفراداً مختلفة الحدود على سبيل البدل) أراد بالأفراد ما فوق الواحد ليتناول المشترك بين المعنيين فقط؛ وهو يخرج الخاص، وقوله: مختلفة الحدود، يخرج العام على ما مر، وقوله: على سبيل البدل؛ لبيان الواقع أو احتراز عن قول الشافعي رحمه الله انه على سبيل الشمول كما سيأتي، وقيل إنه احتراز عن لفظ الشيء فإنه بآعتبار كونه بمعنى الموجود مشترك معنوي خارج عن هذا المشترك؛ وبآعتبار كون افراده مختلفة الحقائق داخل في المشترك اللفظي (كالقرء للحيض والطهر) فإنه مشترك بين هذين المعنيين المتضادين لا يجتمعان، وقد أوّله الشافعي رحمه الله بالطهر؛ وأبو حينفة رحمه الله بالحيض كما عرفت.

الشمس، والميزان، وعين الركية، وعين الماء، وللنقد من المال، وللشيء المتعين في نفسه، وكالمولى للمعتِق والمعتق، والصريم: لليل والصبح، والبين: فإنّه للفراق، والوصل، شعر:

فوالله لولا البين لم يكن الهوى ولولا الهوى ما حن للبين آلف

وهو مأخوذ من الاشتراك فتشترك فيه الأسامي، لو وضع آسم العين بإزاء لفظ الشمس والينبوع أو المعاني لو وضع بإزاء معنى الشمس ومعنى الينبوع، وردّ قول من أحاله زاعماً بأنه منشأ المفاسد، ومُخلٌّ بالمقاصد، فالمقصود من وضع الأسامي التمييز بين الموجودات فلو وضعوا آسماً واحِداً للشيء ولضدّه لم يظهر فائدة وضع الأسامي وهو الإفهام بأن ذكر الشيء مبهماً قد يكون غرض المتكلم حيث لا يعلم التفصيل، أو يكون ذكره مصرحاً مفسدة، ألا ترى إلى قول الصدّيق: «هو رجل يهديني السبيل» حين سأله كافر عن رسول الله عليه السلام وقت ذهابهما إلى الغار أنّه من هو؟ ولأن العاقل إذا كان غرضه إعلام السامع بالمخبر به دون المخبر يقول: أخبرني رجل بكذا، وإذا أراد إعلامه بهما يقول: أخبرني فلان آبن فلان، فدل أنّ الإبهام مقصود كالإفهام والوضع تبع غرض المتكلم ولأنّه قد تضع قبيلة آسماً لمعنى ثم تضع قبيلة أخرى ذلك الاسم لمعنى آخر، ثم يشتهر الوضعان فيقع الاشتراك، وقول من أوجبه ظاناً بأنّ الألفاظ متناهية؛ لأنّها تركبت من حروف متناهية، والمعاني غير متناهية؛ لأنّ أحد أنواع المعاني العدد وهو غير متناه، فلو وزعت على المعاني لزم الاشتراك بأنّ تناهي الشيء لا يستلزم تناهي ما يتركب منه، وأنّ المعاني إن لم تكن متناهية فالمقصود بالوضع وهو ما تكثر الحاجة إلى التعبير عنه متناهٍ، وأنّ ما لا يكون كذلك يجوز خلُوُّا للغة عنه، فكان الحق جوازه وهو واقع في القرآن لقوله تعالى: ﴿ثلاثة قروء، والليل إذا عسعس﴾ فإنّه مشترك بين أقبل وأدبر، وخالف ابن داود متشبثاً بأنّه لو وقع مبيناً يطول الكلام بلا طائل، ولو وقع غير مبين يكون عبثاً.

ولنا: أنه يقع مبيناً بقرائن لفظية، تفيد اللفظ فصاحة، والمعنى وثاقة، وبقرائن معنوية يتضح بآستنباطها ذكاء المكلف وينال به مرتبة الاجتهاد.

وحكمه: التوقف فيه بشرط التأمل، ليترجح بعض وجوهه للعمل به لأنّ المشترك يحتمل الإدراك بالتأمل في صيغة اللفظ برجحان بعض الوجوه كما قلنا في القرء: بأنّه ينبىء عن الجمع، بدليل المقراة والقرى لاجتماع الماء والناس، والاجتماع في الحيض لا في الطهر، أو عن الانتقال، والدم ينتقل من الداخل إلى الخارج، وبالنظر في السباق فإنّ الثلاثة اسم خاص لعدد معلوم لا يحتمل غيره والطلاق المسنون في الطهر فلو حمل على الإطهار لانقضت العدّة بقرءين، وبعض الثالث، ولو حمل على الحيض تنقضي عدّتها بثلاث حيضات كوامل لأنّه إذا طلقها في الحيض لا تحتسب تلك الحيضة من العدّة ويحتسب الطهر الذي طلقها فيه عند الشافعي والسياق فيه عرف أنّ قوله تعالى: ﴿أحلنا دار المقامة﴾ من الحلول﴾ من الحلول، وقوله: ﴿أحل لكم ليلة الصيام الرفث﴾ من الحل وفي أمر خارج: نقلي كقوله عليه السلام: «طلاق الأمة ثنتان، وعدّتها حيضتان، وعدّتها نصف عدّة الحرة» وعقلي كقولهم: الحيض هو المعروف والعدة للتعرف.

وهذا بخلاف المجمل فإنّه لا يدرك المراد به إلاّ ببيان من المجمل لمعنى زائد ثبت شرعاً على المعنى اللغوي كالربا، فنفس الربا وهو الزيادة غير محرم، فإن البيع وضع للاسترباح ولكن المراد فضل خال عن العوض المشروط في العقد، ومعلوم أنه بالتأمل في صيغة اللفظ لا يعرف هذا بل بالشرع. أو لانسداد باب الترجيح لغة كقوله تعالى: ﴿وآتوا حقه يوم حصاد﴾ فإنّ الحق مجمل لم يدر أنه خمس أو عشر أو غيرذلك، وكالناهل فهو للعطشان والريان لغة، فإذا تكلم به من غير سبق قرينة كان مجملاً لانسداد باب الترجيح لغة،

(وحكمه التوقف فيه بشرط التأمل ليترجح بعض وجوهه للعمل به) يعني التوقف عن اعتقاد معنى معين من المعاني والتأمل لأجل ترجح بعض الوجوه لأجل العمل لا للعلم القطعي؛ كما تأملنا في القرء بعدة أوجه: **أحدها**: بصيغة ثلاثة، **والثاني**: بكون أقل الجمع ثلاثة على ما مر، **والثالث**: بأنه بمعنى الجمع

فوجب الرجوع فيه إلى بيان المجمل. (ولا عموم لـه) عندنـا خلافـاً للشافعي والقاضي أبي بكر والجبّائي.

لهم أنّ الصلاة من الله تعالى رحمة ومن الملائكة آستغفار، وقد قال الله تعالى: ﴿إنّ الله وملائكته يصلون على النبي﴾ وأريد بها المعنيان وهما مختلفان.

ولنا أنّه إن لم يكنْ موضوعاً للمجموع، فلا يجوز آستعماله فيه، وإن كان موضوعاً له وهو موضوع أيضاً لكل واحد من الأفراد، فاللفظ دائرٌ بين كل واحد من المفردين وبين المجموع، فيكون الجزم بإفادته للمجموع دون كل واحد من المفردين ترجيحاً لأحد الجائزين على الآخر بلا مرجح؛ ولأنّ الأمّة آجتمعت على أنْ لا عموم لقوله تعالى: ﴿ثلاثة قروء﴾ بل المراد: الحيض أو الاطهار؛ ولأنّ السبب الأكثريّ في وقوع المشترك وضعُ القبيلتين فآستحال عمومه؛ لأنّ كل واضع لم يضعه إلا لواحد؛ ولأنّ العام ما يتناول أفراداً متفقة الحدود على سبيل الشمول فآستحال أنْ يكون المشترك عامّاً، لأنّه يتناول أفراداً مختلفة الحدود، والمراد بالصلاة: المعنى المشترك بينهما هو العناية بحال النبي عليه السلام إظهاراً لشرفه، والعناية من الله تعالى رحمة، ومن الملائكة آستغفار، ومن الأمّة دعاء

والانتقال والمجتمع هو الدم في أيام الطهر وكذا المنتقل هو الدم في أيام الحيض، وتحقيقه أن الحيض إن كان هو الدم فهو المجتمع والمنتقل، وإن لم يكن جامعاً بخلاف الطهر فإنه ليس بجامع ولا مجتمع ولا منتقل، وإن كان أيام الدم فهي محل الاجتماع والانتقال؛ بخلاف أيام الطهر فإنها ليست بمحل الانتقال وإن كانت محلاً للاجتماع في بادىء الرأي، وقد أوضحت ذلك في التفسير الأحمدي وههنا لا يسعه المقام (ولا عموم له) أي للمشترك عندنا فلا يجوز إرادة معنييه معاً وقال الشافعي رحمه الله: يجوز أن يراد به المعنيان معاً كما في قوله تعالى: ﴿إن الله وملائكته يصلون على النبي﴾ فالصلاة من الله رحمة ومن الملائكة استغفار؛ وقد أريدا بلفظ واحد وهو قوله: يصلون، ونحن نقول سيقت الآية لأيجاب اقتداء

وصلوات عليه، أو يقدر خبر لدلالة ما يقارنه عليه، ولهذا قلنا لو أوصى بثلث ما له لمواليه، وله موال أعتقوه وموال أعتقهم، تبطل الوصية؛ لأنّ الاسم مشترك، ويحتمل أنْ يراد به المولى الأعلى مجازاة على إنعامه وشكراً لإحسانه قال عليه السلام: «من لم يشكر الناس لم يشكر الله»، ويحتمل أن يراد به الأسفل زيادة للإنعام ترحماً قال عليه السلام: «من أتى بالمبرة فليتمم»، ولم يدخل النوعان تحت الاسم، لأنّه لا عموم للمشترك، وبطل التعيين لأنّ مقاصد الناس مختلفة فيكون المراد أحدهما وهو مجهول، فبطلت الوصية لجهالة الموصى له إذِ التمليك من المجهول باطل.

(س) لو حلف لا يكلم موالي فلان، يتناول يمينه الأعلى والأسفل وأيَّهما كلم حنث.

(ج) اليمين تناولت أحدهما لما كان مجهولاً فيحنث بكلام أيهما وجد، كما لو حلف لا يكلم أحد هذين؛ وهنا لو أوصى لأحدِ هذين تبطل الوصية والأصل عدم الاشتراك، ونعني به: أَنّ اللفظ متى دار بين الاشتراك وعدمه، كان الأغلب على الظن عدم الاشتراك. وهذا؛ لأنّ الكلمات في الأكثر مفردة لا مشتركة بدليل الاستقراء وهو دليل الرجحان ولأن الاشتراك يخل بالفهم، وربما يوقع في الغلط

المؤمنين بالله والملائكة؛ ولا يصلح ذلك إلا بأخذ معنى عام شامل للكل وهو الاعتناء بشأنه؛ فيكون المعنى: إن الله وملائكته يعتنون بشأنه يأيها الذين آمنوا اعتنوا أيضاً بشأنه؛ وذلك الاعتناء من الله تعالى رحمة ومن الملائكة استغفار ومن المؤمنين دعاء، وتحرير محل النزاع أنه هل يجوز أن يراد بلفظ واحد في زمان واحد كل من المعنيين على أن يكون مراداً ومناطاً للحكم أم لا؟ فعندنا لا يجوز ذلك لأن الواضع خصص اللفظ للمعنى بحيث لا يراد به غيره، فاعتبار وضعه لهذا المعنى يوجب إرادته خاصة؛ وباعتبار وضعه لذلك المعنى يوجب إرادته خاصة فيلزم أن يكون كل منهما مراداً وغير مراد؛ فلا يكون ذلك إلا بأن يراد أحد المعنيين على أنه نفس الموضوع له والآخر على أنه يناسبه؛ فيكون جمعاً بين

ويفوت الغرض بتعذر الاستكشاف لمهابة القائل واستنكاف السامع عن السؤال؛ ولأنّ الحاجة إلى وضع الألفاظ المفردة ضرورية دون المشتركة لحصول التعريف على طريق الإبهام بالترديد فكانت أرجح.

(**وأما المؤوّل**: فما ترجح من المشترك بعض وجوهه بغالب الرأي).

مأخوذ من: آل يؤول إذا رجع، وأوّلته إذا رجعته وصرفته، لأنّك متى تأملت في موضع اللفظ وصرفت اللفظ عما يحتمله من الوجوه إلى شيء معين، فقد أوّلته إليه وصار ذلك عاقبة الاحتمال بواسطة الرأي، قال الله تعالى: ﴿هل ينظرون إلّا تأويله﴾ أي: عاقبته، وهذا بخلاف المجمل إذا عرف بعض وجوهه ببيان المجمل، فإنّه يسمى مفسراً أي: مكشوفاً كشفاً لا شبهة فيه، لأنه عرف بدليل قاطع مأخوذ من قولهم: أسفر الصبح إذا أضاء وظهر ظهوراً منتشراً لا شبهة فيه، وسفرت المرأة عن وجهها أي: كشفت وجهها، فيكون التفسير مقلوباً من السفر كجذب وجبذ وطمس وطسم، ومنه قوله عليه السلام: «من فسر القرآن برأيه فليتبوأ مقعده من النار»، رواه العشرة المبشرة بالجنة أي: قطع القول بأن المراد هذا برأيه فكأنّه نصب نفسه صاحب الوحي، وبه يتضح خطأ المعتزلة في قولهم: إنّ كل مجتهد مصيب؛ لأنّ الثابت بالاجتهاد الإصابة بغالب الرأي، فمن قال: إنه يدرك به الحق قطعاً فهو داخل فيمن تناوله الخبر، والمؤوّل داخل في قسم النظم وإن تبين المراد من المشترك بالرأي لأنّه بعد ما ظهر المراد بالرأي يثبت الحكم بنفس الصيغة كأنّه كان في الأول لهذا المعنى، ألا ترى أنّ

الحقيقة والمجاز وهو باطل، وعنده يجوز ذلك بشرط أن لا يكون بينهما مضادة، فإذا كان بينهما مضادة كالحيض والطهر لا يجوز بالاجماع، وكذا لا تجوز إرادة المجموع من حيث هو مجموع بالاتفاق، وتحقيق كل ذلك في التلويح. ثم ذكر المصنف بعده المؤوّل فقال:

(وأما المؤوّل فما ترجح من المشترك بعض وجوهه بغالب الرأي) يعني أن المشترك ما دام لم يترجح أحد معنييه على الآخر فهو مشترك؛ وإذا ترجح أحد

النص المجمل إذا لحقه البيان بخبر الواحد يضاف الحكم إلى النص لا إلى الخبر، فكذا هنا بعد البيان بالرأي يضاف الحكم إلى الصيغة لا إلى الرأي.

(**وحكمه**: العمل به على آحتمال الغلط) لأنّه ثابت بالرأي وذا لا ينفك عن آحتمال الغلط.

بيان القسم الثاني:

(**أما الظاهر**: فاسم لكلام ظهر المراد به للسامع بصيغته).

معنييه بتأويل المجتهد صار ذلك المشترك بعينه مؤوّلاً، وإنما عد من أقسام النظم وإن حصل بفعل التأويل لأن الحكم بعد التأويل يضاف إلى الصيغة فكأن النص ورد بهذا، وإنما قيد بقوله: من المشترك؛ لأن المراد ههنا هو هذا المؤوّل الذي بعد المشترك، وإلا فالخفي والمشكل والمجمل إذا زال خفاؤها بدليل ظني صار مؤوّلاً أيضاً؛ ولكنه من أقسام البيان، والمراد بغالب الرأي الظن الغالب سواء حصل بخبر الواحد أو القياس أو نحوه؛ فلا يقال: إنه لا يشمل ما إذا حصل التأويل بخبر الواحد بل بالقياس فقط، ثم الترجح من المشترك قد يكون بالتأمل في الصيغة، وقد يكون بالتأمل في السياق كما قلنا في القرء بالنظر إلى نفسه وبالنظر إلى ثلاثة؛ وقد يكون بالنظر إلى السياق كما في قوله تعالى: ﴿أحل لكم ليلة الصيام الرفث﴾ عرف أنه من الحل، وفي قوله: ﴿أحلنا دار المقامة﴾ عرف انه من الحلول.

(وحكمه العمل به على احتمال الغلط) أي حكم المؤوّل وجوب العمل بما جاء في تأويل المجتهد مع احتمال أنه غلط ويكون الصواب في الجانب الآخر، والحاصل أنه ظني واجب العمل غير قطعي في العلم فلا يكفر جاحده. ثم شرع في التقسيم الثاني فقال:

(وأما الظاهر فآسم لكلام ظهر المراد به للسامع بصيغته) أي لا يحتاج إلى الطلب والتأمل كما في مقابلاتها ولا يزاد على الصيغة شيء آخر من السوق ونحوه كما في النص؛ فخرج هذا كله من قوله: بصيغته؛ لكن يشترط في هذا كون

وهو مأخوذ من الظهور وهو: الوضوع والانكشاف.

(**وحكمه**: وجوب العمل بالذي ظهر منه.

وأمـا النص: فما آزداد وضـوحاً عـلى الـظاهـر لمعنى في التكلم لا في نفس الصيغة).

مأخوذ من قولهم: نصصت الدابة إذا حملتها عـلى سير فـوق سيرهـا المعتاد بسبب باشرته، وسمي مجلس العروس منصة لزيـادة ظهوره عـلى سائـر المجالس بنوع تكلف آتصل به، فكذا الكلام بالسوق للمقصود يظهر له زيادة جلاء فوق ما يكون للصيغة بنفسه.

السامع من أهل اللسان، وفي ازدياد لفظ الكلام إشـارة إلى أن هذا التقسيم ممـا يتعلق بالكلام كالرابع كما أن الأول والثالث يتعلق بالكلمـة، والمراد من الـظهور في قوله: ما ظهر؛ الظهور اللغوي فلا يراد أن هذا تعريف الشيء بنفسه.

(وحكمه وجوب العمل بالذي ظهر منه) على سبيل القطع واليقـين؛ حتى صح اثبات الحدود والكفارات بالظاهر لأن غايته أنه محتمل المجاز وهـو احتمال غير ناشيء من دليل فلا يعتبر.

(وأمـا النص فما ازداد وضـوحاً عـلى الـظاهـر لمعنى من المتكلم لا في نفس الصيغـة) يعني يفهم منه معنى لم يفهم من الـظاهر بسبب أن المتكلم سـاق ذلـك النظم لذلـك المعنى لا بمجرد فهمـه من الصيغة، والمشهـور فيما بـين القوم أن في النص يشترط السوق وفي الظاهر عـدم السوق فيكـون بينهما مبـاينة؛ فـإذا قيل: جـاءني القوم؛ كـان نصاً في مجيء القـوم، وإذا قيل: رأيت فـلانـاً حـين جـاءني القوم؛ كان نصاً في الرؤية ظاهراً في مجيء القوم، ولكن ذكر في عامـة الكتب أن الظاهر أعم من أن يشترط فيه السـوق أو لا؛ والنص يشترط فيـه السوق البتـة، وهكـذا حـال كـل قسم فـوقـه من المفسر والمحكم؛ فـإن بعضـه أولى من بعض بحيث يوجد الأدنى في الأعلى فيكون بينهما عموم وخصوص مطلقاً.

(وحكمه: وجوب العمل بما وضح على احتمال تأويل هو في حيز المجاز).

وليس لهذا النص لفظ يعلم به، ولكنّه يظهر ويعلم من نفس تصرف المتكلم بأن ساق الكلام له، ونظيرهما قوله تعالى: ﴿وأحل الله البيع وحرم الربا﴾ فإنّه ظاهر في تحليل البيع وتحريم الرِّبا، حيث يفهم بسماع الصيغة من غير قرينة نص في التفرقة بين البيع والربا.

حيث سيق لذلك؛ لأنّهم كانوا يدّعون المماثلة بينهما كما قال الله تعالى: ﴿ذلك بأنهم قالوا إنّما البيع مثل الربا﴾ فقال الله رداً عليهم: ﴿وأحل الله البيع وحرم الربا﴾ أي: الحل والحرمة ضدان فأنّى يتماثلان؟ وقوله: ﴿فانكحوا ما طاب لكم من النساء مثنى وثلاث ورباع﴾ فإنّ أول الآية: ﴿وإن خفتم أن لاتقسطوا في اليتامى﴾ أي: لا تعدلوا القصور شهوتهن وقلة رغبتهن فيكم، فأنكحوا من غيرهن ما طاب لكم، أي: ما حل لكم من النساء؛ لأنّ منها ما حرم كاللّاتي في آية التحريم. والواو في مثنى وثلاث ورباع بمعنى: أو، فهذه الآية ظاهرة في تجويز نكاح ما طاب من النساء لأنّه يفهم بمجرد سماع الصيغة نص في بيان العدد لأنه سيق لذلك، فإنّه تعالى بدأ بذكر أول العدد ثم زاد عليه ما يليه ثم ما يليه، ثم أعقب بيان ما ليس بعدد وعقله بخوف الجور والميل بقوله: ﴿فإن خفتم أن لا تعدلوا فواحدة﴾ ولأنّ جواز النكاح عرف قبل ورود هذه الآية

(وحكمه: وجوب العمل بما وضح على احتمال تأويل هو في حيز المجاز) أي حكم النص وجوب العمل بالمعنى الذي وضح منه مع احتمال تأويل كان في المعنى المجاز؛ وهذا التأويل قد يكون في ضمن التخصيص بأن يكون عاماً يحتمل التخصيص، وقد يكون في ضمن غيره بأن يكون حقيقة تحتمل المجاز فلا حاجة إلى أن يقال على احتمال تأويل أو تخصيص كما ذكره غيره، ولما احتمل هذا الاحتمال النص كان الظاهر الذي هو دونه أولى بأن يحتمله ولكن مثل هذه الاحتمالات لا تضر بالقطعية.

بنصوص آخرَ، وبفعل النبي عليه السلام، لكن العدد لم يكن مبينا فبين بهذه الآية.

(س) هلاّ قلت: إنه نص فيهما أو بالعكس؟.

(ج) لأنّ الإباحة عرفت بنصوص أخر فيكون الحمل على ذلك حملاً للكلام على الإعادة لا على الإفادة.

(س) إنّما يصح هذا أنْ لو كان هذا لاحقاً وما هو المبيح للنكاح سابقاً.

(ج) المبيح إن كان سابقاً فظاهر، وكذا إن لم يكن، لأنّه يلزم التكرار بذلك إن لم يلزم بهذا.

(س) إن لم يلزم التكرار من حيث النصّ، يلزم التكرار من حيث الظاهر.

(ج) الأوّل أهمّ لأنّه تكرار في المقصود، ثم الأوّل يوجب ثبوت ما انتظمه يقيناً وكذا الثاني، إلاّ أنّ الثاني أحق منه عند التعارض، لأنّ الكلام إذا سيق للمقصود، كان أبين وضوحاً بالنسبة إلى ما لم يسق له، فكان أولى عند تعارضهما.

(وأما المفسر: فما آزداد وضوحاً على النص على وجه لا يبقى معه آحتمال التأويل والتخصيص).

وهو مأخوذ مما بينّا. وقيل: المفسر المكشوف معناه الذي وضع الكلام له كشفاً لا شك فيه، سواء كان الكشف من حيث النص بأن لا يكون محتملاً إلا

(وأما المفسر فما ازداد وضوحاً على النص على وجه لا يبقى معه احتمال التأويل والتخصيص) سواء انقطع ذلك الاحتمال ببيان النبي عليه السلام بأن كان مجملاً فلحقه بيان قاطع بفعل النبي عليه السلام أو بقوله فصار مفسراً، أو بإيراد الله تعالى كلمة زائدة ينسدّ بها باب التخصيص والتأويل كما سيأتي.

وجهاً واحداً ولكنه كان خفياً، لكون اللغة غريبة فصار مكشوفاً بالبيان كالهلوع، أو يكون بقرينة من غير الصيغة فيتبين بـه المراد بـأن كان ظـاهراً، ولكنـه يحتمل محملاً آخر بدلالة تقوم فآنقـطع به آحتمـال التأويـل إنْ كان خـاصاً، واحتمـال التخصيص إنْ كان عاماً، ولم يبقَ له محمـل مثل قـوله تعـالى: ﴿فسجد الملائكة كلهم أجمعون﴾ فالملائكة: اسم ظاهر عـام ولكنّه يحتمـل الخصوص، فلما فسـره بقـوله: ﴿كلهم﴾ انقـطع هذا الاحتمـال، لكنّه بقي آحتمـال الجمع والتفـرق، فآنقطع آحتمال تأويل التفرق بقوله: ﴿اجمعون﴾ (وحكمه: وجـوب العمل بـه على آحتمال النسـخ) لا على آحتمـال التخصيص والتأويـل. وهذا النص الـذي تلونا إنمـا لا يحتمل النسخ لكونه إخباراً، والنسخ فيـه لا يكون؛ لأنّـه يصير بمعنى البـداء، لا لأنّه مفسر.

(**وأما المحكم**: فما أحكم المراد به آحتمال النسخ والتبديل).

مأخوذ من قولهم: بناء محكَمٌ أي: متقن مأمون الانتقاض.

(**وحكمه**: وجوب العمل به من غـير آحتمال، وذلـك مثل قـوله تعـالى:

(وحكمه وجوب العمل به عـلى احتمال النسـخ) أي حكم المفسر وجوب العمل به مع احتمال أن يصير منسوخاً، وهذا في زمن النبي عليه السلام؛ فـأما فيما بعده فكل القرآن محكم لا يحتمل النسخ.

(وأما المحكم فما أحكم المراد به عن احتمال النسخ والتبـديل) تعـدية عن ههنا بتضمين معنى الامتنـاع؛ أي أحكم المراد بـه حال كـونه ممتنعـاً عن احتمال النسخ والتبديل سواء كان انقطاع احتمال النسخ لمعنى في ذاتـه كآيـات التوحيـد والصفات ويسمى محكماً لعينه؛ أو بوفاة النبي ﷺ ويسمى محكماً لغيره، ولم يذكر في تعريفه لفظ ازداد كما ذكر فيما سبق تنبيهاً على أن المحكم ما ازداد وضوحاً على المفسر بشيء وإنما ازداد عليه بقوّة فيه وهو عدم احتمال النسخ، فمراتب الظهور قد تمت على المفسر.

(وحكمـه وجـوب العمـل بـه من غــير احتمـال) لا احتمــال التـأويــل

﴿إنّ الله بكـل شيء عليم﴾؛ لأنه علم بـالعقل أنـه وصف قديم فـلا يزول لأنّ

والتخصيص ولا احتمال النسخ فهو أتم القطعيات في افادة اليقـين، ثم شرع في بيان أمثلة كل هؤلاء فقال:

(كقوله تعالى وأحل الله البيع وحرم الربا) هـذا مثال الـظاهر والنص فـإنه ظاهر في حق حل البيع وحرمة الربا نص في بيان التفرقة بينهما، لأن الكفار كانوا يعتقدون حل الـربا حتى شبهـوا البيع بـه فقالـوا إنما البيـع مثل الـربا؛ فـرد الله عليهم: وقال: كيف يكون ذلك ﴿وأحل الله البيع وحرم الربا﴾ ومثـاله المـذكور في عامة الكتب قـوله تعـالى: ﴿فانكحـوا ما طـاب لكم من النساء مثنى وثـلاث وربـاع﴾فإنـهظاهـرفي اباحـة النكاح نص في العـددلأنه سيق الكـلام لـه كـما سيأتي.

(وقوله تعالى: ﴿فسجد الملائكة كلهم أجمعون إلا ابليس﴾) مثال للمفسر؛ فـإن قولـه فسجد ظـاهر في سجـود الملائكـة نص في تعـظيم آدم، لكنـه يحتمـل التخصيص أي سجـود بعض الملائكـة؛ بـأن يكـون المـلائكـة عـامـاً مخصـوص البعض، ويحتمـل التأويـل بأن سجـدوا متفرقـين أو مجتمعين؛ فـانقطع احتمـال التخصيص بقوله كلهم واحتمال التأويل بقولـه أجمعون فصـار مفسراً؛ ولا يقـال أنه يبقى احتمال كونهم متحلقين أو متصففين لأنه لا يضر في بيـان التعظيم عـلى أنا لا ندّعي أنه مفسر من جميع الوجوه بل من بعضها؛ وكذا لا يقال إنـه استثنى فيـه ابليس فكيف يصير مفسـراً؛ لأن الاستثناء ليس من قبيـل التخصيص؛ ولا مضراً لكون الكلام مفسراً على أنه استثناء منقطع أو مبني عـلى التغلب، وكذا لا يقال إنه خبـر لا يحتمل النسـخ فينبغي أن يكون مثـالاً للمحكم لأن أصل هـذا الكلام كان محتملاً للنسخ، وإنما ارتفع هـذا الاحتمال بعـارض كونـه خبراً فـلا ضـير فيه، ولهـذا قال في التـوضيح؛ إن الأولى في منـال المفسر هو قـوله تعـالى: ﴿وقاتلوا المشركين كافة﴾ لأنه من أحكام الشرع، بخلاف قوله تعالى: ﴿فسجـد الملائكة﴾ فإنه من الأخبار والقصص.

(وقـوله تعـالى: ﴿إن الله بكـل شيءعليم﴾) مثـال للمحكم لأنـه نص في

القـدم ينافي العـدم، ولهذا سمى الله تعـالى المحكمات أمّ الكتـاب؛ لأنّها أصـل تحمل المتشابهات عليها وتردُّ إليها، ألا ترى أنّا صـرفنا الآى التي ظـاهرهـا يوهم المكان إلى ما يليق بـه تعالى تحـامياً عن التشبيـه؛ لأنّ قولـه تعالى: ﴿ليس كمثله شيء﴾ يقتضي نفي المماثلة بينه وبين شيء ما، والمكان والمتمكن فيه متماثلان من حيث القـدر، إذ حقيقة المكـان قدر مـا يتمكن فيـه المتمكن لا مـا فضـل عنـه، فكانت هذه الآية نافيةً للمكان وهي محكمة لا تحتمل تأويلاً. (ويـظهر التفـاوت عند التعارض ليصير الأدنى متروكـاً بالأعـلى) أي: التفاوت الـذي بينّا بـين هذه الأسامي إنّما يظهر أثره عند التعـارض ليترجـح الأقوى عـلى الأدنى ويصير الأدنى متـروكاً بـالأعلى، فـالنص يترجـح على الـظاهر، والمفسر عليهـما، والمحكم على الكـلّ، أما الكـل فيوجب ثبـوت ما انتـظمـه يقينـاً، حتى صـح إثبـات الحـدود والكفّارات بالظاهر كما صح بغيره.

فمثـال تعارض النص مـع الظاهـر قولـه تعـالى: ﴿والـوالـدات يـرضعن أولادهن حولين كاملين﴾ مع قوله تعالى: ﴿وحمله وفصاله ثلاثون شهراً﴾، فقـال

مضمونه فلم يحتمـل التأويـل والنسخ إذ هـو من باب العقـائد في بيـان التوحيـد والصفات، ولما لم يكن هذا من أحكام الشرع قال صاحب التوضيـح ههنا أيضـاً إن الأولى في مثال المحكم قوله عليه السلام: «الجهاد ماض إلى يوم القيامة» لأنه من باب الاحكام ولم يحتمل النسخ لما فيه من توقيت أو تأبيد ثبت نصاً. (ويظهر التفاوت عند التعارض ليصير الأدنى متروكاً بالأعلى) يعني لا يـظهر التفـاوت بين هـذه الأربعة في الـظنية والقـطعية لأن كلهـا قطعيـة وإنّما يـظهـر التفـاوت عنـد التعـارض فيعمل بـالأعلى دون الأدنى؛ فـإذا تعارض بـين الظاهـر والنص يعمل بالنص؛ وإذا تعارض بين النص والمفسر يعمل بالمفسر؛ وإذا تعارض بين المفسر والمحكم يعمـل بالمحكم، ولكن هـذا التعارض إنمـا هو التعـارض الصـوري لا الحقيقي لأن التعـارض الحقيقي هو التضـاد بين الحجتـين على السـواء لا مـزيـد لأحـدهما، وههنـا ليس كذلـك، مثال تعـارض الظاهـر مع النص قـوله تعـالى:

صاحبا أبي حنيفة رحمهما الله: الآية الأولى نصٌّ في أنّ مدّة الرضاع مقدّرة بحولين، والثانية ظاهرة بأنّها ثلاثون شهراً لأنّها سيقت لبيان منّةِ الوالدة على الولد بدليل أول الآية: ﴿ووصينا الإنسان بوالديه إحساناً حملته أمه كرهاً ووضعته كرهاً﴾ فترجحت الأولى على الثانية. وقال أبو حنيفة بالنص المقيد بحولين محمول على آستحقاق الأجر؛ لأنّ المطلقة إذا طلبت أجرة الرضاع بعد حولين لا يجبر الزوج على الإعطاء ولو وقع ذلك في الحولين يجبر على الإعطاء.

ومثال تعارض النصّ مع المفسر قوله عليه السلام: «المستحاضة تتوضأ لكل صلاة» مع قوله: «المستحاضة تتوضأ لوقت كل صلاة» فالأوّل يحتمل التأويل لأنّه يقال: آتيك لصلاة الظهر أي لوقتها، فحملنا النص على المفسر، ومثاله من مسائل أصحابنا ما ذكر محمد في إقرار الجامع: رجل قال لآخر: لي عليك ألف درهم فقال الآخر: الحق أو الصدق أو اليقين، كان إقراراً، ولو قال: البر أو الصلاح لم يكن إقراراً، ولو قال: البر الحق، أو البر الصدق، أو البر اليقين، أو الصلاح، كان إقراراً، ولو قال: الصلاح الحق، أو الصلاح الصدق، أو الصلاح اليقين، كان رداً لكلامه ولا يكون إقراراً؛ لأنّ الحق والصدق واليقين من صفات الخبر، يقال خبر حق أو صدق أو يقين، وهي نصوص ظاهرة لما وضعت له، وهي دلالة الوجود للمخبر عنه، فإذا ذكره في موضع الجواب كان جواباً وتصديقاً فكأنّه قال: ادّعيت الحق ادّعيت الصدق إلى

﴿وأحل لكم ما وراء ذلكم أن تبتغوا بأموالك﴾ مع قوله تعالى: ﴿فانكحوا ما طاب لكم من النساء مثنى وثلاث ورباع﴾ فان الأول ظاهر في حل جميع المحللات من غير قصر على الأربعة فينبغي أن تحل الزائدة عليها، والثاني نص في أنه لا يجوز التعدي عن الأربعة لأنه سيق لأجل العدد فتعارض بينهما فترجح النص ويقتصر عليها، وقيل الأول نص في حق اشتراط المهر والثاني ظاهر في عدم اشتراطه لأنه ساكت عن ذكره ومطلق عنه فتعارض بينهما فيترجح النص ويجب المال. ومثال تعارض النص مع المفسر قوله عليه السلام: «المستحاضة تتوضأ لكل صلاة» مع قوله عليه السلام: «المستحاضة تتوضأ لوقت كل صلاة»

آخره وقد يحتمل الابتداء مجازاً، أي: قل الحق لا الكذب. والبر: آسم موضوع لكل نوع من الإحسان سواء كان قولاً، أو فعلاً، ولا يختص بالجواب فصار كالمجمل، فلم يصلح جواباً بنفيه، فإذا قارنه ما هو ظاهر في الجواب وهو الحق أو اليقين أو الصدق، حمل المحتمل على الظاهر فيكون إقراراً. وأما الصلاح فلا يصلح صفة للخبر بحال ولا يستعمل في الاقوال لا مفرداً ولا تبعاً لغيره وهو محكم في أنّه لا يصلح جواباً، فإذا ضم إليه النص حمل النص المحتمل على المحكم الذي لا يحتمل، ولم يكن تصديقاً بل جعل رداً لكلامه بآبتداء أمر له بآتباع الصلاح وترك الدعوى الباطلة. (وما قلنا: فيما إذا تزوج آمرأة إلى شهر أنّه متعة) لا نكاح؛ لأنّ التزوّج نص في النكاح، فكان محتملاً أن يراد به المتعة

فان الأول نص يقتضي الوضوء الجديد لكل صلاة أداء كان أو قضاء فرضاً كان أو نفلاً؛ لكنه يحتمل تأويل أن يكون اللام بمعنى الوقت فيكفي الوضوء الواحد في كل وقت فتؤدي به ما شاءت من فرض ونفل، والثاني مفسر لا يحتمل التأويل لوجدان لفظ الوقت فيه صريحاً؛ فإذا تعارض بينهما يصار إلى ترجيح المفسر فيكفي الوضوء الواحد في كل وقت صلاة مرة واحدة، والشافعي رحمه الله لم يتنبه لهذا فعمل بالحديث الأول.

ومثال تعارض المفسر مع المحكم قوله تعالى: ﴿وأشهدوا ذوي عدل منكم﴾ مع قوله تعالى: ﴿ولا تقبلوا لهم شهادة أبداً﴾ فإن الأول مفسر يقتضي قبول شهادة محدودين في القذف بعد التوبة لأنهما صارا عدلين حينئذ، والثاني محكم يقتضي عدم قبولها لوجود التأبيد فيه صريحاً، فإذا تعارض بينهما يعمل على المحكم، هكذا في كتب الأصول، وما قيل انه لم يوجد مثال تعارض المفسر مع المحكم فمن قلة التتبع، ثم إن المصنف ذكر مثالاً لتعارض النص مع المفسر من المسائل الفقهية على سبيل التفريغ فقال (حتى قلنا إنه إذا تزوج امرأة إلى شهر أنه متعة) يريد أن قوله تزوج نص في النكاح لكنه يحتمل تأويل أن يكون نكاحاً إلى أجل فيكون متعة، وقوله إلى شهر مفسر في هذا المعنى لا يحتمل إلا كونه متعة فيحمل على المتعة، ولكن لا يخلو هذا من المسامحة لأن قوله: إلى شهر متعلق، بقوله:

مجازاً، وقوله: إلى شهر مفسر في المتعة ليس فيه آحتمال النكاح، إذِ النكاح لا يحتمل التوقيت بحال، فإذا آجتمعا رجّحنا المفسر وحملنا النص عليه.

ولهذه الأربعة أربعة أضداد تقابلها. فضد الظاهر، الخفي، وضد النص، المشكل. وضد المفسر، المجمل. وضد المحكم، المتشابه.

(**وأما الخفي**: فما خفي مراده بعارض غير الصيغة لا ينال إلا بالطلب)، يقال اختفى فلان أي: آستتر في مصيره بعارض حيلة صنعها من غير تبدل في نفسه وآختلاط بين أشكاله فيعثر عليه بمجرد الطلب.

(س) الخفي لما كان ضد الظاهر، وهو: ما ظهر المراد منه بصيغته، وجب أن يكون الخفي ما خفي المراد منه بنفس الصيغة تحقيقاً للمقابلة.

(ج) لمّا كان ظهور الظاهر بنفس الصيغة وجب أن يكون الخفاء في ضدّه في غير الصيغة، إذْ لو كان الخفاء من حيث الصيغةُ لازداد الخفاء من الظهور.

نزوّج، وليس كلاماً مستقلاً بنفسه حتى يكون مفسراً يصلح معارضاً له فكأنه أراد أن هذا الكلام دائر بين كونه نكاحاً وبين كونه متعة فرجحت المتعة. ثم بعد الفراغ عن بيان الأقسام الأربعة شرع في مقابلاتها فقال:

(وأما الخفي فما خفي مراده بعارض غير الصيغة لا ينال إلا بالطلب) يعني أن الخفي اسم لكلام خفي مراده بسبب عارض نشأ من غير الصيغة إذ لو كان منشؤه الصيغة لكان فيه خفاء زائد؛ ويسمى بالمشكل والمجمل فلا يكون مقابلاً للظاهر الذي فيه أدنى ظهور؛ فإن كلّاً من هؤلاء مترتب في الخفاء ترتب الأصل في الظهور؛ فإذا كان في الظاهر أدنى ظهور فلا بد أن يكون في الخفي أدنى خفاء؛ وهكذا القياس فلا ينال مراده إلا بالطلب فصار كمن اختفى في المدينة بنوع حيلة عارضة من غير تغيير لباس وهيئة، ثم في قوله: بعارض غير الصيغة مسامحة؛ والأظهر أن يقول: بعارض من غير الصيغة؛ كما في عبارة شمس الأئمة الحلواني، وقوله: لا ينال إلا بالطلب؛ ليس قيداً احترازياً بل بيان للواقع وتأكيد للخفاء.

(**وحكمه**: النظر فيه ليعلم أن آختفاءه لمزيةٍ أو نقصان فيظهر المراد به كآية السرقة في حق الطرّار والنبّاش) فإنّها ظاهرة في كل سارق لم يعرف بآسم آخر خفية في حق الطرّار والنبّاش لاختصاصهما بآسم آخر يعرفان به، وتغاير الأسامي يدل على تغاير المسميات؛ لأنّها وضعت دليلاً على المسميات، فالأصل: أنَّ كل آسم له مسمى على حدة فآشتبه الأمر أنّ آختصاصهما بآسم آخر لنقصان في معنى السرقة أو لزيادة فيها فتأملنا فوجدنا الاختصاص في الطرار للزيادة فقلنا: إنّه داخل تحت آية السرقة، وفي النباش للنقصان فقلنا: أنّه غير داخل فيها. وهذا لأنّ الخلل في النباش تمكن في نفس السرقة، والمملوكية، والمالية، والحرز، والمقصود. أما في غير الأوّل فقد حققناه في الكافي، وأما فيه فلأنّ السرقة: أخذ المال على وجه المسارقة عن عين الحافظ الذي قصد حفظه، لكنه آنقطع حفظه بعارض نومأو غيره، والنباش يسارق عين من لعله يهجم عليه، وهو لذلك غير حافظ ولا قاصد، وكذلك آسم السرقة يدل على خطر المأخوذ لأنّ السرقة قطعة

(وحكمه النظر فيه ليعلم أن اختفاءه لمزية أو نقصان فيظهر المراد به) أي حكم الخفي النظر فيه وهو الطلب الأول ليعلم أن اختفاء لأجل زيادة المعنى فيه على الظاهر؛ أو نقصانه فيه؛ فيحنئذ يظهر المراد فيحكم في الزيادة على حسب ما يعلم من الظاهر ولا يحكم في النقصان قط (كآية السرقة في حق الطرّار والنباش) فإن قوله تعالى: ﴿السارق والسارقة فاقطعوا أيديهما﴾ ظاهر في حق وجوب قطع اليد لكل سارق؛ خفي في حق الطرّار والنباش لأنهما اختصا باسم آخر غير السارق في عرف أهل اللسان فتأملنا فوجدنا أن اختصاص الطرار باسم آخر لأجل زيادة معنى السرقة؛ إذ السرقة هو أخذ مال محترم محرز خفية، وهو يسرق ممن هو يقظان قاصد لحفظ المال بضرب غفلة وفترة تعتريه، واختصاص النباش به لأجل نقصان معنى السرقة فيه لأنه يسرق من الميت الذي هو غير قاصد للحفظ فعدّينا حكم القطع إلى الطرّار لأجل الزيادة فيه بدلالة النص، ولم نعد إلى النباش لأجل النقصان فيه؛ ولو كان القبر في بيت مقفل قيل لا يقطع النباش لما ذكرنا؛ وقيل يقطع لوجود الحرز بالمكان وان لم يوجد بالحافظ، وهذا كله

من الحرير وآسم النباش ينبىء عن ضدّه وهو الهوان؛ لأنْ النبش تحت التراب والتعدية بمثله لا تصح خصوصاً فيما يدرأ بالشبهات. وأما الطرار فإنّما آختص به لفضل في جنايته وحذق في فعله لأنّ الطرّ آسم لقطع الشيء عن اليقظان بضرب غفلة اعترته، وهذه مسارقة في غاية الكمال وتعدية الحدود بمثلة في نهاية الصحة والسداد؛ لأنّه إثبات حكم النص بالطريق الأولى.

(**وأما المشكل**: فهو الداخل في أشكاله). وأمثاله كما يقال: أحرم أي: دخل في الحرم، وأشتى أي: دخل في الشتاء. وهذا فوق الخفي فلا ينال مجرد الطلب، بل بالتأمل بعد الطلب ليتميز عن أشكاله. وهذا الغموض في المعنى أو لاستعارة بديعة، وهو كرجل آغترب عن وطنه فاختلط بأشكاله من الناس، فيطلب موضعه ثم يتأمل في أشكاله ليوقف عليه.

(**وحكمه**: آعتقاداً لحقِّيّة فيما هو المراد، ثم الإقبال على الطلب والتأمل فيه إلى أن يتبين المراد) للعمل به، وهو مثل قوله تعالى: ﴿وإن كنتم جنباً فاطّهروا﴾ فهو مشكل في حق داخل الأنف والفم لدخولهما في الإشكال،لأنّ ظاهر البشرة

عندنا، وقال أبو يوسف والشافعي رحمه الله: يقطع النباش على كل حال لقوله عليه السلام: «من نبّش قطعناه» قلنا هو محمول على السياسة لما روي عنه عليه السلام «لا قطع على المختفي» وهو النباش بلغة أهل المدينة.

(وأما المشكل فهو الداخل في أشكاله) أي الكلام المشتبه في أمثاله فهو كرجل غريب اختلط بسائر الناس بتغيير لباسه ففيه زيادة خفاء على الخفي، فيقابل النص الذي فيه زيادة ظهور على الظاهر، لهذا يحتاج إلى النظرين: الطلب ثم التأمل على ما قال.

(وحكمه اعتقاد الحقية فيما هو المراد ثم الاقبال على الطلب والتأمل فيه إلى أن يتبين المراد) أي حكم المشكل أوّلاً هو اعتقاد الحقية فيما كان مراد الله تعالى

يجب غسله وباطنها لا، ولهما شبه بهما حقيقة وحكماً إلى حالتي آنفتاح الفم، وآنضمامه، وإدخال الماء فيه، وآبتلاع البزاق، فألحقا بالظاهر في الجنابة وبالباطن في الوضوء، لأنّ الواجب فيه غسل الوجه والمواجهة فيهما معدومة وفيها تطهير البدن وهو اسم للظاهر والباطن، إلاّ أَنّ ما يتعذر إيصال الماء إليه يسقط بالعذر كالظاهر إذا كان به جراحة ولا يعذر فيها. فهما يغسلان عادة وعبادة. وقوله تعالى: ﴿فأتوا حرثكم أنّى شئتم﴾ فكلمة: أنّى مشكلة لاستعمالها بمعنى: أين، كقوله تعالى: ﴿أنّى لك هذا﴾ أي: من أين لك هذا؟ وهذا يوجب الإطلاق في جميع المواضع، وبمعنى: كيف قال الله تعالى: ﴿أنى يكون لي غلام﴾ وهذا يقتضي الإطلاق والتخيير في الأوصاف أي: كيف شئتم؟ سواء كانت قاعدة، أو مضطجعة، أو على الجنب بعد أن يكون المأتي واحداً فزال الإشكال بالتأمل في السياق حيث سماهن حرثاً كما قال: ﴿نساؤكم حرث لكم﴾ أي:

بمجرد سماع الكلام، ثم الاقبال على الطلب أي أنه لأيّ معنى يستعمل هذا اللفظ؛ ثم التأمل فيه بأنه أيّ معنى يراد ههنا من بين المعاني فيتبين المراد، ومثاله قوله تعالى: ﴿فأتوا حرثكم أنى شئتم﴾ فإن كلمة أنى مشكلة تجيء تارة بمعنى من أين كما في قوله تعالى: ﴿أنى لك هذا﴾ أي من أين لك هذا الرزق الآتي كل يوم، وتارة بمعنى: كيف كما في قوله تعالى: ﴿أنى يكون لي غلام﴾ أي كيف يكون لي غلام فاشتبه ههنا أنه بأي معنى، فإن كان بمعنى أين يكون المعنى: من أي مكان شئتم قُبُلًا أو دبراً فتحل اللواطة من امرأته، وان كان بمعنى كيف يكون المعنى بأية كيفية شئتم قائماً أو قاعداً أو مضطجعاً فيدل على تعميم الأحوال دون المحال، فإذا تأملنا في لفظ الحرث علمنا أنه بمعنى كيف لأن الدبر ليس بموضع الحرث بل موضع الفرث فتكون اللواطة من امرأته حراماً، لكن حرمتها ظنية حتى لا يكفر مستحلها، وهذه اللواطة هي المقيسة على الوطء في حالة الحيض لعلة الأذى دون التي من الرجال؛ لأن حرمتها قطعية ثابتة بالكتاب والسنة والاجماع على ما كتبنا كل ذلك في التفسير الأحمدي، فمثل هذا المشكل يمكن أن يدخل في المشترك الذي رجح أحد معانيه بالتأويل فصار مؤوّلاً، وقد يكون

مواضع حرث لكم، فشُبِّهن بالمحارثِ تشبيهاً لما يلقى في أرحامهن من النطفة التي منها النسل بالبذور، أي: الغرض الأصليُّ وهو طلب النسل لا قضاءُ الشهوة فأتوهنّ من المأتى الذي يتعلق به هذا الغرض وهو مكان الحرث بأي جهة شئتم، وروي أن اليهود كانوا يقولون: «مَنْ جامع آمرأته وهي محنية من دبرها في قبلها، كان الولد أحول» فنزلت.

وقوله تعالى: ﴿قوارير من فضة﴾ فهو مشكل؛ لأنّ القارورة تكون من الزجاج لا من الفضة ولكن لمّا تأملنا وجدنا الفضة مشتملة على خاصيتين: دميمة وهي: أنّها لا تحكي ما في بطنها، وحميدة وهي: البياض، والزجاج على عكسها. فعلمنا أنّ تلك الأواني تشتمل على صفاء الزجاج ورقته، وبياض الفضّة وحسنها، لا على الصفتين الدميمتين لهما، وهذه استعارة بديعة.

(**وأما المجمل**: فما آزدحمت فيه المعاني، وآشتبه المراد آشتباهاً لا يدرك بنفس العبارة بل بالرجوع إلى الاستفسار، ثم الطلب). في ذلك التفسير، (ثم

الإشكال لأجل استعارة بديعة غامضة؛ كقوله تعالى: ﴿قوارير من فضة﴾ في وصف أواني الجنة؛ فإن فيه إشكالاً من حيث أن القارورة لا تكون من الفضة بل من الزجاج، فإذا طلبنا وجدنا للقارورة صفتين: حميدة وهي الشفافية، وذميمة وهي السواد، ووجدنا للفضة صفتين: حميدة وهي البياض، وذميمة وهي عدم الصفاء، فلما تأملنا علمنا أن أواني الجنة في صفاء القارورة وبياض الفضة فتأمل.

(وأما المجمل فما أزدحمت فيه المعاني واشتبه المراد به اشتباهاً لا يدرك بنفس العبارة بل بالرجوع إلى الاستفسار ثم الطلب ثم التأمل) ازدحام المعاني عبارة عن اجتماعها على اللفظ من غير رجحان لاحدها، كما إذا انسد باب الترجيح في المشترك؛ أو يكون باعتبار غرابة اللفظ كلفظ الهلوع المذكور في قوله تعالى: ﴿إن الإنسان خلق هلوعا، إذا مسه الشر جزوعا، وإذا مسه الخير منوعا﴾ فإنه قَبل بيانه تعالى كان مجملاً لم يعلم مراده أصلاً، فبينه بقوله تعالى:

التأمل) في التفسير كمن آغترب ولا يعلم له موضع فيستفسر موضعه أوّلاً ثم يطلب في ذلك الموضع، ثم يتأمل في أمثاله ليوقف عليه.

(وحكمه: آعتقاداً لحقية فيما هو المراد، والتوقف فيه إلى أن يتبين ببيان المجمل كالصلاة والزكاة) فهما مجملان لأنّهما في أصل الوضع: الدعاء والنماء وقد زيد في الشرع أوصاف، فيستفسر أولاً، ثم يطلب المراد، ثم يتأمل ليظهر الوصف المكمل من المقوم، وهذا لأنّ تفسير الصلاة عرف بفعل النبي عليه

﴿إذا مسه الشر﴾ الآية، فهو جنس شامل للمشترك والخفي والمشكل، فخرج بقوله: واشتبه المراد به اشتباهاً الخ؛ فإن الخفي يدرك بمجرد الطلب والمشترك والمشكل بالتأمل بعد الطلب؛ بخلاف المجمل؛ فإنه قد يحتاج إلى ثلاثة طلبات؛ الأول: الاستفسار عن المجمل، ثم الطلب للأوصاف بعده، ثم التأمل للتعيين، فهو كرجل غريب خرج عن وطنه ووقع في جملة من الناس لا يوقف عليه إلا بالاستفسار عن الأنام، ففيه زيادة خفاء على المشكل فيقابل المفسر الذي فيه زيادة ظهور على النص، ثم لما علم المجمل بعد ثلاث طلبات خرج منه المتشابه لأنه لا يجوز طلبه ولا تعلم حقيقته بأي طلب كان.

(وحكمه اعتقاد الحقية فيما هو المراد والتوقف فيه إلى أن يتبين ببيان المجمل) سواء كان بياناً شافياً (كالصلاة والزكاة) في قوله تعالى: ﴿وأقيموا الصلاة وآتوا الزكاة﴾ فإن الصلاة في اللغة: الدعاء، ولم يعلم أيّ دعاء يراد فاستفسرنا فبيّنها النبي عليه السلام بأفعاله بياناً شافياً من أولها إلى آخرها، ثم طلبنا أن هذه الصلاة على أيّ معان تشمل فوجدناها شاملة على: القيام، والقعود، والركوع، والسجود، والتحريمة، والقراءة، والتسبيحات، والاذكار، فلما تأملنا علمنا أن بعضها فرض وبعضها واجب وبعضها سنة وبعضها مستحبة؛ فصار مفسراً بعد أن كان مجملاً، وهكذا الزكاة معناها في اللغة: النماء، وذلك غير مراد فبيّنها النبي عليه السلام بقوله: «هاتوا ربع عشر أموالكم» وقوله عليه السلام: «ليس عليك في الذهب شيء حتى يبلغ عشرين مثقالاً؛ وليس عليك في الفضة شيء

السلام وهو صلى وراعى الفرائض والواجبات والسنن، فلا بدّ من التأمل ليمتاز البعض عن البعض، ولهذا وقع الاختلاف فيها قديماً وحديثاً حتى جعل البعض ذلك البعض فريضة، والبعض البعض واجباً، إلى غير ذلك من الاختلافات، وكذا البيان في الزكاة ورد بقوله عليه السلام، فيطلب المعنى الذي لأجله وجبت الزكاة، أهو ملك النصاب مطلقاً أم نصاب فارغ من الدين غير مجحود وكذا وكذا؟ وهل يشترط وصف الأسامة في زكاة السوائم أولا؟ وغير ذلك مما يعسر تعداده.

وكذلك آية الرّبا مجملة لاشتباه المراد وذا لا يدرك بمعاني اللغة بحال فهو في اللغة الفضل، ولكنّ الله تعالى ما أراده، فالربح حلال إذِ البيع شرع للاسترباح والاستفضال، ولكن المراد فضل خال عن العوض مشروط في العقد، ومعلوم أنه لم يعرف بالتأمل في صيغته بل بالاستفسار من الشارع بالطلب في التفسير، ثم بالتأمل فيه، والتفسير كحديث الأشياء الستة، وهذا الحديث لم يأتِ على أفراد الرّبا عبارة، فيستنبط من حديث الربا المعنى الذي لأجله حرم الربا، ثم يتأمل فيه أنّه هل صلح لربط الحكم به ليعدى الحكم من المنصوص الى غيره؟ وقد اختلف العلماء في ذلك المعنى كما حققناه في الكافي وستشم رائحته في

حتى يبلغ مائتي درهم» وهكذا قال في باب السوائم، ثم طلبنا الأسباب والشروط والأوصاف والعلل فعلمنا أن ملك النصاب علة، وحَوَلان الحول شرط، وهكذا القياس، أو لم يكن البيان شافياً كالربا في قوله تعالى: ﴿وحرم الربا﴾ فإنه مجمل بيّنه النبي عليه السلام بقوله: «الحنطة بالحنطة والشعير بالشعير والتمر بالتمر والملح بالملح والذهب بالذهب والفضة بالفضة مثلاً بمثل يداً بيد والفضل ربا» ثم طلبنا الأوصاف لأجل هذا التحريم حتى يعلم حال ما بقي سوى الأشياء الستة، فعلل بعضهم بالقدر والجنس، وبعضهم بالطعم والثمنية، وبعضهم بالافتيات والادخار، وفرع كل واحد منهم تفريعاً على حسب تعليله، وبالجملة لم يكن البيان شافياً وخرج من حيز الإجمال إلى حيز الاشكال، ولهذا قال عمر رضي الله عنه: خرج النبي عليه السلام عنا ولم يبيّن لنا أبواب الربا، وهكذا قالوا.

قياس هذا الكتاب.

(**وأما المتشابه**: فهو اسم لما آنقطع رجاء معرفة المراد منه)، لتزاحم الاستتار وتراكم الخفاء.

(**وحكمه**: اعتقاداً لحقية قبل الإصابة)، فيكون العبد مبتلى فيه بنفس الاعتقاد لا غير لأنّ المراد صار مشتبهاً على وجه لا طريق لدركه أصلاً، حتى سقط طلبه، بخلاف المجمل، فإنّ طريق دركه متوهم بواسطة البيان من المجمل، وطريق الدرك في المشكل قائم فإنّه يدرك بالتأمل بعد الطلب، والخفي يدرك بنفس الطلب. وأصل ذلك قوله تعالى: ﴿هو الذي أنزل عليك الكتاب منه آيات محكمات﴾ إلى قوله: ﴿الا الله﴾، فعند الجمهور: الوقف على قوله: ﴿الا الله﴾ لازم بدليل قراءة عبد الله أنّ تأويله إلا عند الله والراسخون في العلم

(وأما المتشابه فهو اسم لما انقطع رجاء معرفة المراد منه) ولا يرجى بُدوة أصلاً فهو في غاية الخفاء بمنزلة المحكم في غاية الظهور؛ فصار كرجل مفقود عن بلده وانقطع أثره وانقضى أقرانه وجيرانه.

(وحكمه: اعتقاد الحقية قبل الاصابة) أي اعتقاد أن المراد به حق وإن لم نعلمه قبل يوم القيامة، وأما بعد القيامة فيصير مكشوفاً لكل أحد إن شاء الله تعالى، وهذا في حق الأمة، وأما في حق النبي عليه السلام فكان معلوماً وإلا تبطل فائدة التخاطب ويصير التخاطب بالمهمل كالمتكلم بالزنجي مع العربي؛ وهذا عندنا، وقال الشافعي رحمه الله وعامة المعتزلة أن العلماء الراسخين أيضاً يعلمون تأويله، ومنشأ الخلاف قوله تعالى: ﴿وما يعلم تأويله إلا الله والراسخون في العلم يقولون آمنا به﴾ فعندنا يجب الوقف على قوله: الا الله، وقوله: والراسخون في العلم؛ جملة مبتدأة لأن الله تعالى جعل اتباع المتشابهات حظ الزائغين فيكون حظ الراسخين هو التسليم والانقياد، ولقراءة البعض:

الآية. وقراءة أبيّ: ويقول الراسخون في العلم؛ ولأنّه على تقدير عدم الوقف يقولون حالٌ من الراسخين فحسب، والحال يقتضي أن يكون من المعطوف والمعطوف عليه، ولأنّه لمّا قال: ﴿فأمّا الذين في قلوبهم زيغ﴾ أي: ميل عن الحق إلى الباطل فصفتهم كذا، كان من حق الكلام أنْ يقول: فأمّا الذين لا زيغ في قلوبهم، فصفتهم كذا ليكمل التقسيم، لكنه ذكر بعبارة فصيحة تؤدي ذلك المعنى لأنّ الذين رسخوا في العلم أي: ثبتوا فيه وتمكنوا وخاضوا في بحر العلم بمنجاة عن الزيغ لا محالةٍ. وقال بعض العلماء: لو لم يوقف عليه لأفاد إنزال المتشابه فائدةً عظيمة إذْ في جعل بعضها جلياً ظاهراً وبعضها خفياً غامضاً ليتوصل بالجلي إلى معرفة الخفيّ بطريق الاستنباط وإتعاب القريحة، وإعمال الفكر إظهار مرتبة المجدّين والمجتهدين ولولا ذلك لاستوت الأقدام، ولم يتميز الخاص من العام. أمّا إذا وقف عليه فلا تظهر الفائدة في إنزاله أصلاً إذ إنزال القرآن للعمل به ولا عمل إلا بالعلم ولا علم حينئذ. قلنا: فائدته معرفة قصور أفهام البشر عن الوقوف على ما لم يَجعلْ لهم إليه سبيلاً، ليعلموا أنّ الحكم لله يفعل ما يشاء ويحكم ما يريد وآمتحانهم بالوقف في ذلك إذ الدار دار محنة وآبتلاء وله أنْ يمتحن عباده بما شاء، فتارةً، يمتحن المؤمن بالإمعان في الطلب لضرب جهل فيه، وطوراً بالوقوف عن الطلب لكونه مكرّماً بالعلم، فأَنزل المتشابه تحقيقاً للابتلاء ومعنى الابتلاء في هذا الوجه أتمّ من الوجه الأول: لأنّه يحتاج إلى كبح عنان ذهنه والبليد لا، والكبح أشد، ولأنّ الابتلاء في الوقف من حيث التسليم لله تعالى والتفويض إليه وآعتقاد حقية ما أراد الله تعالى بدون الوقوف على مراده عبودية، والإمعان في الطلب من البليد ائتمار بالأمر وهو عبادة

الراسخون؛ بدون الواو، والبعض: ويقول الراسخون، وعند الشافعي رحمه الله لا يوقف على قوله إلا الله بل قوله والراسخون معطوف على قوله الله؛ ويقولون حال منه فيكون المعنى: إلا الله والعلماء الراسخون في العلم، ولكن هذا نزاع لفظي لأن من قال يعلم الراسخون تأويله يريدون يعلمون تأويله الظني، ومن

والعبودية أقوى لأنّها الرضا بما يفعل الرب، والعبادة فعل ما يرضي الرب، وكذا العبادة تسقط في العقبى والعبودية لا، ولمّا كان الابتلاء فيه أتم، كان نفعه أعم، وجدواه أعظم؛ لأن الأجر على قدر التعب بالحديث. ولما كان آنقطاع رجاء البيان في المتشابه للإبتلاء كان مقيداً بدار الابتلاء فينكشف في العقبى. وهذا (كالمقطعات في أوائل السور) فقال الصّدّيق رضي الله عنه: لله تعالى في كل كتاب سرٌّ، وسره في القرآن هذه الحروف، ونحوه عن غيره من الصحابة. وقال بعض أهل السنة والجماعة، إنّ رؤية الله تعالى بالأبصار في الآخرة حق بقوله تعالى: ﴿وجوه يومئذ ناضرة إلى ربها ناظرة﴾ لأنّ النظر المضاف إلى الوجه المقيد بكلمة إلى لن يكون إلا نظرَ العين؛ ولانه موجود موصوف بصفات الكمال وكونه مرئياً لنفسه ولغيره من صفات الكمال إذ كون الشيء غير مرئي في الشاهد أمارة عجزه ونقصانه لأنّه إنّما يستتر عن أعين الناس من به عجز عمن يقصد قتله أو آفة فيسترها لئلا يستقبحوه، وجل ربنا عن العجز لأنّه الموصوف بالقدرة الأزلية الأبديّة وعن النقصان، فله الكمالات أجمعُ، والمؤمن لإكرامه بذلك أهل لاستحقاقه غيره من الكرامات من الإلجاء إليه والكلام معه، فكان أهلاً لأن يكرم بالرؤية، ولكنّ إثبات الجهة ممتنع؛ لأنّه يوجب كونه محدوداً متناهياً وهي

قال: لا يعلم الراسخون تأويله؛ يريدون لا يعلمون التأويل الحق الذي يجب أن يعتقد عليه، فإن قلت فما فائدة إنزال المتشابهات على مذهبكم، قلت الابتلاء بالوقف والتسليم لأن الناس على ضربين: ضرب يبتلون بالجهل فابتلاؤهم أن يتعلموا العلم ويشتغلوا بالتحصيل، وضرب هم علماء فابتلاؤهم أن لا يتفكروا في متشابهات القرآن ومستودعات أسراره؛ فإنها سر بين الله ورسوله لا يعلمها أحد غيره؛ لأن ابتلاء كل واحد إنما يكون على خلاف متمناه وعكس هواه، فهوى الجاهل ترك التحصيل والخوض فيبتلى به، وهوى العالم اطلاع كل شيء فيبتلى بتركه، ثم المتشابه على نوعين: نوع لا يعلم معناه أصلاً (كالمقطعات في أوائل السور) مثل: ألم؛ حم؛ فإنها تقطع كل كلمة منها عن الأخرى في التكلم

آية الحدث. وقد ثبت أنّه قديم فلا يكون محدوداً متناهياً، فلا يكون في جهة، والرؤية تستدعي الجهة في الشاهد فما من مرئي في الشاهد إلاّ وهو في جهة فكان القول بالرؤية نظراً إلى أصلها واجباً، وبالنظر إلى أنّها تستدعي الجهة ممتنعاً فكان متشابهاً من حيث الوصفُ فنقول بالأصل مع التوقف في الوصف والتسليم إلى الله تعالى دخولاً في زمرة الراسخين. وقال أهل التحقيق من أهل السنة والجماعة: كون المرئي في جهة الشاهد ليس من شرائط الرؤية، بدليل أنّ الله تعالى يرانا ولسنا بجهة منه، والشرائط لا تتبدل بالشاهد والغائب وقد تبدّلت، فعلم أَنّها من الأوصاف الاتفاقية دون الشرائط اللاّزمة للرؤية فلا يشترط تعدّيها، وهذا لأنّ الرؤية تحقق الشيء بالبصر كما هو، فإنْ كان المرئيّ في جهة يرى فيها، وإن كان لا فيها يرَى لا فيها، كالعلم فإنّ كل شيء يعلم كما هو فإن كان في الجهة يعلم فيها والله تعالى ليس في جهة فيرى كذلك، فلا تشابه في أصل الرؤية، ولا في وصفها، وكذلك اليد والوجه حق عندنا معلوم بأصله لأنّه من صفات الكمال ممتنع بوصفه لأنّه يفهم منه في الشاهد الجارحة والجسمية وهي أمارة الحدث فكان متشابه الوصف فيقال بالأصل ويتوقف في الوصف، ولن يجوز إبطال الأصل بالعجز عن درك الوصف، لأنّه عكس المعقول ونقض الأصول، والمعتزلة بإنكارهم الأصول لعجزهم عن درك الأوصاف صاروا معطّلة، حيث تركوا النصوص وأنكروا الصفات. وأهل السنة أثبتوا الأصل المعلوم بالنص، وتوقفوا فيما هو المتشابه وهو الوصف كما هو ديدنُ الرّاسخين.
وما ذكر القاضي أبو زيد في التقويم: أنّ المتشابه ما تشابه معناه على السوامع من حيث خالف موجب النص وموجب العقل قطعاً، فتشابه المراد بحكم المعارضة بحيث لم يحتمل زواله بالبيان، لأنّ موجبات العقول قطعاً لا تحتمل التبدل ولا موجب النص بعد رسول الله مشكل، لأنّ الشرع لا يرد بخلاف موجب العقل

ولا يعلم معناه لأنه لم يوضع في كلام العرب لمعنى ما إلا لغرض التركيب، ونوع يعلم معناه لغةً لكن لا يعلم مرادُ الله تعالى لأن ظاهره يخالف المحكم؛ مثل قوله

لما فيه من تناقض حجج الله تعالى إذ العقل من حججه كالنقل. وما ورد من الدليل السمعي على خلاف موجب العقل ظاهراً كقوله: ﴿ويبقى وجه ربك، يد الله فوق أيديهم، الرحمن على العرش استوى﴾ ونحو ذلك، فعند من يقف على قوله: ﴿الا الله﴾ يعتقد على الإبهام: أنّ ما أراد الله به فهو حق ولا يشتغل بكيفيته مع الاعتقاد بأنّ ظاهره غير مراد، وعند من لا يقف يحمل على خلاف الظاهر ويؤوّل على وجه لا يناقض الدليل العقلي والآية المحكمة مع الاعتقاد بأن الظاهر غير مراد، ثم إن كان يحتمل تأويلاً واحداً يجب القول به قطعاً، وإن آحتمل وجوهاً من التأويلات الصحيحة لا يقطع على واحد منها عيناً بل يعتقد على الإبهام أنّ المراد بعض تلك الوجوه لا الظاهر. ومن قال: المتشابه ما آشتبه مراد المتكلم على السامع بوقوع التعارض ظاهراً بين الدليلين السمعيين المتماثلين، يرد عليه المقطّعات في أوائل السور، فإنّها من المتشابهات وإن جلت عن التعارض. والله أعلم.

بيان القسم الثالث:

(أما الحقيقة: فآسم لكل لفظ أريد به ما وضع له) فعيلة من حق الشيء إذا ثبت، ومنه الحاقّة؛ لأنّها ثابتة كائنة لا محالة، والحق هو الثّابت؛ لأنّه يذكر في مقابله الباطل الذي هو المعدوم بمعنى فاعلة فهي ثابتة في الموضع الأصلي لا تزول

تعالى: ﴿يد الله، ﴾ ﴿ووجه الله﴾ ﴿والرحمن على العرش استوى﴾ ﴿ووجوه يومئذ ناضرة إلى ربها ناظرة﴾ وأمثاله، وتسمى هذه آيات الصفات، وقد طوّلنا الكلام في تحقيقها وتأويلاتها في التفسير الأحمدي فليطالع ثمة. ولما فرغ المصنف رحمه الله عن أقسام التقسيم الثاني شرع في بيان أقسام التقسيم الثالث فقال:

(أما الحقيقة فاسم لك لفظ أريد به ما وضع له) فاللفظ بمنزلة الجنس

معلوم الان الاخبار فى عددهم قد اختلفت   روى عن ابن عباس رضى الله عنه انه قال مع كل مؤمن خمسة من الحفظة واحد

ب الحسنات وآخر عن يساره يكتب السيآت وآخر أمامه يلقنه الخيرات واخر وراءه

هو الصحيح ولا ينوى فى الملائكة عددا محصورا لان الاخبار فى عددهم قد اختلفت فأشبه الايمان بالانبياء عليهم السلام ثم اصابة لفظ السلام واجبة عندنا وليست بفرض خلافا للشافعى رحمه الله هو يتمسك بقوله عليه السلام تحريمها التكبير وتحليلها التسليم ولنا ما روينا من حديث ابن مسعود رضى الله عنه والتخيير ينافى الفرضية والوجوب الا انا أثبتنا الوجوب بما رواه احتياطا و بمثله لا تثبت الفرضية والله أعلم

من عن يمينه ومن عن يساره من المتقدمين كالمأموم (قوله هو الصحيح) احتراز عما قيل لا ينويهم لانه يشير اليهم بالسلام وما قيل ينوى بالاولى لا غير وجه الصحيح أن الاولى للتحية والخروج من الصلاة والثانية للتسوية بين القوم فى التحية ثم قيل الثانية سنة والاصح أنها واجبة كالاولى وبمجرد لفظ السلام يخرج ولا يتوقف على عليكم (قوله لان الاخبار فى عددهم الخ) فى مسند ابن راهويه وشعب الايمان للبيهقى من حديثين طويلين ما أفاد أنهما اثنان وأخرج الطبرانى مرفوعا وكل بالمؤمن مائة وستون ملكا يذبون عنه مالم يقدر له من ذلك البصر عليه سبعة أملاك يذبون عنه كما يذب عن قصعة العسل الذباب فى اليوم الصائف ولو وكل العبد الى نفسه طرفة عين لاختطفته الشياطين وحديث آخر أخرجه الطبرى فى تفسيره عند قوله تعالى له معقبات من بين يديه بسنده دخل عثمان بن عفان رضى الله عنه على رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال له يا رسول الله أخبرنى عن العبد كم معه ملك فقال صلى الله عليه وسلم على يمينك ملك على حسناتك وهو أمين على الملك الذى على الشمال فاذا عملت حسنة كتبت عشرا واذا عملت سيئة قال الذى على الشمال للذى على اليمين اكتب فيقول له لا لعله يستغفر الله و يتوب فاذا قال ثلاثا قال نعم اكتب أراحنا الله منه فبئس القرين ما أقل مراقبته لله وأقل استحياءه منا يقول الله تعالى ما يلفظ من قول الا لديه رقيب عتيد وملكان من بين يديك ومن خلفك يقول الله تعالى له معقبات من بين يديه ومن خلفه يحفظونه من أمر الله وملك قابض على ناصيتك فاذا تواضعت لله رفعك واذا تجبرت على الله قصمك وملكان على شفتيك ليس يحفظان عليك الا الصلاة على محمد صلى الله عليه وسلم وملك قائم على فيك لا يدع أن تدخل الحية فيك وملكان على عينيك فهؤلاء عشرة أملاك على كل ابن آدم يتداولون ملائكة الليل على ملائكة النهار لان ملائكة الليل سوى ملائكة النهار فهؤلاء عشرون ملكا على كل آدمى وابليس مع ابن آدم بالنهار وولده بالليل (قوله الا انا أثبتنا الوجوب بما رواه) فلو كانت تلك الزيادة فى حديث ابن مسعود لم تثبت لم يلزمنا الاخلال بما رواه بل عملنا بمقتضاه اذ لا يقتضى غير مجرد التأثيم بالترك وهو الوجوب ومعنى الافتراض الذى قالوا فلا خلاف اذا فى العمل بمقتضاه بل فى لزوم الفساد بترك الواجب الذى لم يقطع بلزومه وقد تقدم مثله فى بحث الفاتحة فارجع اليه

لمكاره وآخر
يكتب ما يصلى
لى الله عليه
لى الرسول عليه
بعض الاخبار
ن ستون ملكا
مائة وستون
ذلك فينويهم
فى عدد فأشبه
لانبياء عليهم
نؤمن بكلهم
م فى عدد لئلا
م من هو منهم
فيهم من ليس
ه (هو يتمسك
لى الله عليه وسلم
كبير وتحليلها
وجه التمسك
ف واللام ليس
م معهود فكان
ق الجنس فقد
نس التحلل فى
سلام فمن أثبت
د خالف النص
خل للقياس فى
ية (ولنا ما روينا
ابن مسعود) أن
الله عليه وسلم لما

تشهد قال له اذا قلت هذا أو فعلت هذا فقد تمت صلاتك فان شئت أن تقوم فقم وان شئت أن تقعد فاقعد (فصل
سك به انه عليه السلام حكم بتمام الصلاة قبل السلام وخيره بين القعود والقيام وهذا ينافى فرضية أمر اخر ووجوبه الا انا
وجوب بما رواه احتياطا دون الفرضية لانه خبر واحد وبمثله لا تثبت الفرضية

سه التمسك أن الالف واللام ليست للعهد لعدم معهود فكان لاستغراق الجنس فقد جعل جنس التحليل فى الصلاة بالسلام)
فى الاستدلال بكون اللام للاستغراق هنا كما لا يخفى بل ينبغى أن يقال المصدر المضاف من صيغ العموم على ما تبين فى مقامه
كل تحليل به فافهم

﴿ فصل في القراءة ﴾

قال (ويجهر بالقراءة في الفجر وفي الركعتين الاوليين من المغرب والعشاء ان كان اماما

﴿ فصل في القراءة ﴾

خص هذا الركن بفصل دون سائر الاركان لكثرة ما يتعلق به من الاحكام وفي النوازل رجل افتتح الصلاة فنام فقرأ وهو نائم يجوز عن القراءة لان الشرع جعل النائم كالمنتبه تعظيما لامر المصلي بالحديث وبه فارق الطلاق ألا يرى أن المجنون والصبي لو صليا كانت صلاتهما جائزة ولو طلقا لم يجز قال المصنف في التجنيس والمختار أنه لا يجوز لان الاختيار شرط أداء العبادة ولم يوجد انتهى والاوجه اختيار الفقيه والاختيار المشروط قد وجد في ابتداء الصلاة وهو كاف ألا يرى لو ركع وسجد ذاهلا عن فعله كل الذهول أنه يجزئه ومما يتعلق بها مسئلة الكثيرة الشعب مسئلة زلة القارئ ولم يذكرها المصنف مع أنها مهمة جدا فلنوردها وخطأ القارئ اما في الاعراب أو في الحروف أو في الكلمات أو الآيات وفي الحروف اما بوضع حرف مكان آخر أو تقديمه أو تأخيره أو زيادته أو نقصه أما الاعراب فان لم يغير المعنى لا تفسد لان تغييره خطأ لا يستطاع الاحتراز عنه فيعذر وان غير فاحشا مما اعتقاده كفر مثل البارئ المصور بفتح الواو وانما يخشى الله من عباده العلماء برفع الجلالة ونصب العلماء فسدت في قول المتقدمين واختلف المتأخرون فقال ابن مقاتل ومحمد بن سلام وأبو بكر بن سعيد البلخي والهندواني وابن الفضل والحلواني لا تفسد وما قاله المتقدمون أحوط لانه لو تعمد يكون كفرا وما يكون كفرا لا يكون من القرآن فيكون متكلما بكلام الناس الكفار غلطا وهو مفسد كما لو تكلم بكلام الناس ساهيا بما ليس بكفر فكيف وهو كفر وقول المتأخرين أوسع لان الناس لا يميزون بين وجوه الاعراب وهو على قول أبي يوسف ظاهر لانه لا يعتبر الاعراب عرف ذلك في مسائل ويتصل بهذا تخفيف المشدد عامة المشايخ على أن ترك المد والتشديد كالخطأ في الاعراب فلذا قال كثير بالفساد في تخفيف رب العالمين واياك نعبد لان معنى ايا مخففا الشمس والاصح لا تفسد وهو لغة قليلة في إيا المشددة نقله بعض متأخري النحاة وعلى قول المتأخرين لا يحتاج الى هذا وبناء على هذا أفسدوها بمد همزة أكبر على ما تقدم وأما الحروف فاذا وضع حرفا مكان غيره فاما خطأ واما عجزا فالاول ان لم يغير المعنى ومثله في القرآن نحو ان المسلمون لا تفسد وان لم يغير وليس مثله في القرآن نحو قيامين بالقسط والتيابين والحي القيام عندهما لا تفسد وعند أبي يوسف تفسد وان غير فسدت عندهما وعند أبي يوسف ان لم يكن مثله في القرآن فلو قرأ أصحاب الشعير بشين معجمة فسدت اتفاقا فالعبرة في عدم الفساد عدم تغير المعنى وعند أبي يوسف وجود المثل في القرآن فلا يعتبر على هذا ما ذكر أبو منصور العراقي من عسر الفصل بين الحرفين وعدمه في عدم الفساد وثبوته ولا قرب المخارج وعدمه كما قال ابن مقاتل وحاصل هذا ان كان الفصل بلا مشقة كالطاء مع الصاد فقرأ الطالحات مكان الصالحات تفسد وان كان بمشقة كالظاء مع الضاد والصاد مع السين والطاء مع التاء قيل تفسد وأكثرهم لا تفسد هذا على رأي هؤلاء المشايخ ثم لم تنضبط فروعهم فأورد في الخلاصة ما ظاهره التنافي للتأمل فالاولى قول المتقدمين والثاني وهو الاقامة عجزا كالحمد لله الرحمن الرحيم بالهاء فيها أعوذ بالمهملة الصمد بالسين ان كان يجهد الليل والنهار في تصحيحه ولا يقدر فصلاته جائزة ولو ترك جهده ففاسدة ولا يسعه أن يترك في باقي عمره وأما الالثغ الذي يقرأ بسم الله بالمثلثة أو مكان اللام الياء ونحوه لا يطاوعه لسانه لغيره فقيل ان بدل الكلام فسدت أو قرأ خارج الصلاة لا يؤجر فان أمكنه أن يتخذ آيات ليس فيها تلك الحروف يفعل والا يسكت وعلى قياس الاول ان بذل جهده لا تفسد وبه نأخذ كذا في الخلاصة وان لم يبذل ان أمكنه آيات ليس فيها تلك الحروف يتخذها الا الفاتحة ولا ينبغي لغيره

﴿ فصل في القراءة ﴾

لما فرغ من بيان صفة الصلاة وكيفيتها وبيان أركانها وفرائضها وواجباتها وسننها ذكر أحكام القراءة التي هي من أركان الصلاة في فصل على حدة لزيادة أحكام تعلقت بها دون سائر الاركان وابتدأ بذكر الجهر والاخفاء دون ذكر القدر وان كان العكس متعينا لان القدر معنى راجع الى الذات والجهر والاخفاء راجع الى الصفة والذات قبل الصفة لان الجهر من صفات الاداء الكامل والقدر يعمه والقاصر أيضا فكان الابتداء بذكر صفة تختص بالاداء الكامل الذي هو الاصل في شرعية الصلاة أولى (ثم المصلي ان كان اماما يجهر في الفجر وفي الركعتين الاوليين من المغرب والعشاء)

﴿ فصل في القراءة ﴾

(قوله لان الجهر من صفات الاداء الكامل) أقول وهو ما يكون بالجماعة

الاقتداء به وكذا الفأفاء الذي لا يقدر على اخراج الكلمة الا بتكرير الفاء والتمتام الذي لا يقدر على اخراجها الا بعد أن يديرها في صدره كثيرا وكذا من لا يقدر على اخراج حرف من الحروف ثم الالثغ اذا وجد آيات ليس فيها تلك الحروف فقرأها هي فيه فيها فالاكثر على أنه لا تجوز صلاته فان لم يجد جازت وهل يجوز بلا قراءة اختلف المشايخ فيه وينبغي أن يكون الخلاف فيما اذا قرأ بما فيها مع وجود ما ليس فيها فيما اذا لم يبدل أما اذا بدل فينبغي عدمه في الفساد لانه تبديل للمعنى من غير ضرورة وكذا في الجواز بغير قراءة ينبغي أن يكون محله عدم الوجود مع العجز أما معه فينبغي عدمه في الفساد لانه تبديل للمعنى من غير ضرورة وأما التقديم والتأخير فان غير نحو قوسرة في قسورة فسدت وان لم يغير لا تفسد عند محمد خلافا لابي يوسف وأما الزيادة ومنه فك المدغم فان لم يغير نحو وانها عن المنكر بالالف وراددوه اليك لا تفسد عند عامة المشايخ وعن أبي يوسف روايتان وان غير نحو زرابيب مكان زرابي والقرآن الحكيم وانك لمن المرسلين وان سعيكم لشتى بالواو تفسد وكذا النقصان ان لم يغير لا تفسد نحو جاءهم مكان جاءتهم وان غير فسد نحو والنهار اذا تجلى ما خلق الذكر والانثى بلا واو وأما لو كان حذف الحرف من كلمة ففي فتاوى قاضيخان ان كان حذف حرفا أصليا من كلمة وتغير المعنى تفسد في قول أبي حنيفة ومحمد نحو رزقناهم بلا راء أو زاي أو خلقنا بغير خاء أو جعلنا بلا جيم ثم ذكر من المثل نحو ما خلق الذكر والانثى وقال قالوا على قياس قول أبي يوسف لا تفسد لان المقروء في القرآن قال ولو كانت الكلمة ثلاثية فحذف حرفا من أولها أو أوسطها نحو ربيا أو عربا في عربيا تفسد اما لتغير المعنى أو لانه يصير لغوا وكذا حذف باء ضرب الله فان كان ترخيما لا تفسد وشرطه النداء والعلمية وأن يكون رباعيا أو خماسيا نحو وقالوا يامال في مالك وأما الكلمة مكان الكلمة فان تقاربا معنى ومثله في القرآن كالحكيم مكان العليم لم تفسد اتفاقا وان لم يوجد المثل كالفاجر مكان الاثيم وأياه مكان أواه فكذلك عندهما وعن أبي يوسف روايتان فاولم يتقاربا ولا مثل له فسد اتفاقا اذا لم يكن ذكرا وان كان في القرآن وهو مما اعتقاده كفر كغافلين في انا كنا فاعلين فعامة المشايخ على انه تفسد اتفاقا وقال بعضهم على قياس أبي يوسف لا تفسد وبه كان يفتي ابن مقاتل والصحيح من مذهب أبي يوسف انها تفسد ولو قرأ الغبار مكان الغراب فاخشوهم ولا تخشون ألست بربكم قالوا انتم تفسد ما تخلقون مكان تمنون الاظهر الفساد وذق انك أنت العزيز الحكيم مكان الكريم المختار الفساد وقيل لا لان المعنى في زعمك ولو قرأ أحل لكم صيد البر مع انه قرأ ما بعدها وحرم عليكم صيد البر لا تفسد عند طلوع الشمس وعند الغروب مكان قبل طلوع الشمس وقبل الغروب تفسد وكل صغير وكبير في سقر والنازعات نزعا انا مرسلوا الجمل والكلب والبغال لا تفسد وشركاء مكان شفعاء تفسد وفي مجموع النوازل ومن وضع كلمة مكان أخرى كان ينسب بالبنوة الى غير من نسب اليه فان كان في القرآن نحو موسى بن لقمان لا تفسد عند محمد ورواية أبي يوسف وعليه العامة وان لم يكن كمريم ابنة غيلان تفسد اتفاقا وكذا لو لم تجز نسبته فنسبه تفسد كعيسى بن لقمان لان نسبته كفر اذا تعمد وفي فتاوى قاضيخان اذا أراد أن يقرأ كلمة فجرى على لسانه شطر كلمة فرجع وقرأ الاولى أو ركع ولم يتمها ان كان شطر كلمة لو أتمها لا تفسد صلاته لا تفسد وان كان لو أتمها تفسد تفسد والشطر حكم الكل وهو الصحيح انتهى وأما التقديم والتأخير فان لم يغير لم يفسد نحو فأنبتنا فيها عنبا وحبا وان غير فسد نحو اليسر مكان العسر وعكسه ويمكن ادراجه في الكلمة مكان الكلمة وفي الخلاصة لو قرأ لتفرن عما كنتم تسئلون لا تفسد واذا الاعناق في أغلالهم لا تفسد وأما الزيادة فان لم تغير وهي في القرآن نحو وبالوالدين احسانا وبرا ان الله كان غفورا رحيما عليما لا تفسد في قولهم وان غيرت وهي موجودة نحو وعمل صالحا وكفر فلهم أجرهم أو غير موجودة نحو وأما ثمود فهديناهم وعصيناهم فاستحبوا فسدت لانه لو تعمده كفر فاذا أخطأ فيه أفسد فان لم تغير وليست في القرآن نحو فيها فاكهة ونخل وتفاح ورمان

ويخفي في الاخريين هذا هو المأثور المتوارث) أي المنقول عن النبي عليه السلام والصحابة والتابعين ثم الجهر فيما يجهر والمخافتة فيما يخافت واجب بالسنة وهو ماروى عن أبي هريرة أنه قال في كل صلاة يقرأ فما أسمعنا رسول الله صلى الله عليه وسلم أسمعناكم وما أخفى علينا أخفينا عليكم واجماع الامة فان الامة اجتمعت من لدن رسول الله صلى الله عليه وسلم الى يومنا هذا على الجهر فيما يجهر وعلى المخافتة فيما يخافت وبالمعنى الفقهي فانها ركن من أركان الصلاة فيجب اظهارها في الصلوات كلها كسائر الاركان ولهذا كان رسول الله صلى الله عليه وسلم يجهر بالقراءة في الصلوات كلها في الابتداء الا أن الكفار لما لغوا عند القراءة وغلطوه في الظهر والعصر ترك الجهر فيهما بهذا العذر والعذر وان زال بكثرة المسلمين بقيت المخافتة كالرمل في الطواف وأما في المغرب والعشاء والفجر فالكفار كانوا منفرقين ونياما فجهر رسول الله صلى الله عليه وسلم بالقراءة في هذه الصلوات على ماهو الاصل (وان كان منفردا فهو مخير ان شاء جهر وأسمع نفسه) لانه امام في حق نفسه (وان شاء خافت) لانه ليس معه من يسمعه فلما تجاذب موجب الجهر والاخفاء ثبت التخيير وانما ذكر قوله وأسمع نفسه دفعا لما يقال فائدة الجهر الاسماع ولا اسماع ههنا اذ ليس معه أحد يسمعه ووجهه أن الفائدة لم تنحصر في اسماع الغير بل من فائدته اسماع نفسه فيجهر لذلك أو بيان الحكم وهو أن لا يجهر ههنا كل الجهر اذ ليس معه أحد يسمعه بل يأتي بأدنى الجهر فكان معناه ان شاء جهر وأسمع نفسه ولا يسمع غيره والجهر أفضل ليكون الاداء على هيئة الجماعة (ويخفي الامام القراءة في الظهر والعصر وان كان بعرفة لقوله عليه السلام صلاة النهار عجماء

ويخفي في الاخريين هذا هو المأثور المتوارث (وان كان منفردا فهو مخير ان شاء جهر وأسمع نفسه) لانه امام في حق نفسه (وان شاء خافت) لانه ليس خلفه من يسمعه والافضل هو الجهر ليكون الاداء على هيئة الجماعة (ويخفيها الامام في الظهر والعصر وان كان بعرفة) لقوله عليه السلام صلاة النهار عجماء

لا تفسد وعند أبي يوسف تفسد ولو وضع الظاهر موضع المضمر عن بعض المشايخ تفسد واستشكل بأنه زيادة لا تغير وفي الخلاصة رأيت في بعض المواضع لا تفسد ومن الزيادة القراءة بالالحان لان حاصلها اشباع الحركات لمراعاة النغم على ماقدمناه من تفسير الامام أحمد لها في باب الاذان أو زيادة الهمزات كآ فاذا فحش أفسد الصلاة كذا في الخلاصة وان كان غيره فتعرف في زيادة الحرف ولو بنى بعض آية على أخرى ان لم يغير نحو ان الذين آمنوا وعملوا الصالحات فلهم جزاء الحسنى مكان كانت لهم جنات الفردوس نزلا لا تفسد وان غير فان وقف وقفا تاما بينهما فكذلك لو كان قرأ ان الذين آمنوا وعملوا الصالحات ووقف ثم قال أولئك هم شر البرية وان وصل تفسد عند عامة المشايخ وهو الصحيح وحينئذ هذا مقيد لماذكر في بعض المواضع من أنه اذا شهد بالجنة لمن شهد الله له بالنار أو بالقلب تفسد والله سبحانه وتعالى أعلم (قوله هذا هو المتوارث) يعني أنا أخذناعمن يلينا الصلاة هكذا فعلا وهم عمن يليهم كذلك وهكذا الى الصحابة رضي الله عنهم وهم بالضرورة أخذوه عن صاحب الوحي فلا يحتاج الى أن ينقل فيه نص معين هذا ولا يجهد نفسه في الجهر (قوله لانه امام في حق نفسه) لما كان قوله وأسمع نفسه يتضمن من البديع النوع المسمى بحسن التعليل كما قيل

فدتك نفوس الحاسدين فانها * معذبة في حضرة ومغيب
وفي تعب من يحسد الشمس ضوءها * ويجهد أن يأتي لها بضريب

فان قوله جهر تتوجه النفس الى طلب علته من أنه أي حاجة الى ذلك وليس معه أحد يسمعه فقال وأسمع نفسه لافادته وذلك قد يخفى صرح بالتعليل بأداته بلازم المستفاد من حسن التعليل ويشكل عليه ماسيذكره في تعريف الجهر حيث قال والجهر أن يسمع غيره فانه يقتضي أن ما ليس فيه اسماع الغير ليس بجهر أو أن كون هذا جهرا ليس بصحيح فان المراد أن يسمع نفسه لا غيره بمفهوم اللقب وهو حجة في الروايات ولا مخلص الا أن يمنع ارادة هذا المفهوم على خلاف ما في النهاية أو ان ارادته على قول الكرخي لا على المختار والتعريف على المختار من قول الهندواني وصاحب الهداية أيضا اعتبر هذا المفهوم حيث قال فيما بعده وفي لفظ الكتاب اشارة اليه حيث قال ان شاء جهر وأسمع نفسه فانظر كلامه بعد فيتعين على رأيه الثاني (قوله صلاة النهار عجماء) غريب قال النووي لا أصل له انتهى ورواه عبد الرزاق في مصنفه من قول مجاهد وأبي عبيدة وفي البخاري عن معمر قلنا لخباب بن الارت هل كان رسول الله صلى الله عليه وسلم يقرأ في الظهر والعصر قال نعم قلنا بم كنتم تعرفون ذلك قال باضطراب لحيته وفي مسلم عن الخدري حزرنا قيام رسول الله صلى الله عليه وسلم في الظهر والعصر فحزرنا قيامه في

(قوله واجماع الامة فان الامة اجتمعت من لدن رسول الله صلى الله عليه وسلم الى يومنا هذا على الجهر فيما يجهر وعلى المخافتة فيما يخافت) أقول في دلالة ماذكره على الوجوب تأمل

أى ليست فيها قراءة مسموعة) انما فسره بهذا احترازا عن قول ابن عباس وتفسيره فانه يقول لا قراءة فى هاتين الصلاتين لقوله صلى الله عليه وسلم صلاة النهار عجماء أى ليس فيها قراءة والدليل على عدم صحة تفسيره ماروى أنه قيل لخباب بن الارت رضى الله عنه بم عرفتم قراءة رسول الله صلى الله عليه وسلم فى صلاة الظهر والعصر قال باضطراب لحيته وعماروى عن أبى قتادة رضى الله عنه قال كان رسول الله صلى الله عليه وسلم يسمعنا الآية والآيتين فى الظهر أحيانا وقال مالك يجهر الامام فيهما فى عرفة لان الصلاة هنالك تقام بجمع عظيم فيجهر فيها كما فى الجمعة (والحجة عليه ماروينا) وأورد عليه بأنه ليس بحديث وانما هو من كلام الحسن البصرى ذكره فى الغريبين والفائق للزمخشرى ولئن سلم فهو عام مخصوص خص منه الجمعة والعيدين فيجوز تخصيصه بالقياس على الجمعة وأجيب بأن أصحابنا ملؤا كتبهم به ونقلوا أن ابن عباس كان يفسره بعدم القراءة كما تقدم وليسوا من أهل الاهواء والبدع ولولا أنه ثبت عندهم اسناده لما فعلوا ذلك وعن الثانى بأن الجمعة والعيدين ليست بمخصوصة لان الجمعة فرضت بالمدينة وكانت الغلبة للمسلمين فجهر رسول الله صلى الله عليه وسلم بالقراءة فيها فكان نسخا لا تخصيصا والنسخ بالقياس لا يجوز وكذا فى الاعياد ومنه عرف حكم الجمعة والعيدين (والنقل المستفيض) أى الشائع المنتشر ماروى أبو حنيفة فى مسنده باسناده الى النعمان بن بشير أن النبى صلى الله عليه وسلم كان يقرأ فى الجمعة سبح اسم ربك الاعلى وهل أتاك حديث الغاشية وهو يدل على أنه كان يجهر حتى تسمع قراءته (وفى التطوع بالنهار يخافت وفى الليل يتخير اعتبارا بالفرض فى حق المنفرد) وهذا يدل على أن الجهر أفضل لان الفرض فى حق المنفرد كذلك وروت عائشة أن النبى صلى الله عليه وسلم كان فى تهجده يؤنس اليقظان ولا يوقظ الوسنان ولا يظن أنه عليه السلام كان يفعل الا الافضل وليس فى بعض النسخ قوله (ومن فاتته العشاء الى قوله ومن قرأ فى العشاء) والصواب ذكرها لانها من أصل مسائل الجامع الصغير حيث قال فخر الاسلام فى الجامع الصغير هذه المسئلة مسئلة هذا الكتاب والمصنف التزم ذكر مسائل الجامع الصغير

أى ليست فيها قراءة مسموعة وفى عرفة خلاف مالك رحمه الله والحجة عليه ماروينا (ويجهر فى الجمعة والعيدين) لورود النقل المستفيض بالجهر وفى التطوع بالنهار يخافت وفى الليل يتخير اعتبارا بالفرض فى حق المنفرد وهذا لانه مكمل له فيكون تبعا (ومن فاتته العشاء فصلاها بعد طلوع الشمس ان أم فيها جهر) كما فعل رسول الله صلى الله عليه وسلم حين قضى الفجر غداة ليلة التعريس بجماعة

الركعتين الاوليين من الظهر قدر قراءة الم السجدة وحزرنا قيامه فى الاخريين قدر النصف من ذلك الحديث وعنه فى مسلم أيضا أنه صلى الله عليه وسلم كان يقرأ فى صلاة الظهر فى الركعتين الاوليين فى كل ركعة قدر ثلاثين آية الحديث (قوله أى ليست فيها قراءة مسموعة) قيل فسره به ليخالف ما عن ابن عباس أنه لا قراءة فى الظهر والعصر وتقدم فى الحديث وكان يسمعنا الآية أحيانا فيكون دافعا لذلك (قوله لورود النقل المستفيض) طريق تقريره ماذكرناه آنفا ومن استدل عليه بمارواه الجماعة الا البخارى أنه صلى الله عليه وسلم كان يقرأ فى العيدين ويوم الجمعة بسبح اسم ربك الاعلى وهل أتاك حديث الغاشية وما فى مسلم عن أبى واقد الليثى سألنى عمر ما كان يقرأ به رسول الله صلى الله عليه وسلم فى الاضحى والفطر فقال كان يقرأ بق والقرآن المجيد واقتربت الساعة أورد عليه ما فى حديث الصحيحين عن أبى قتادة كان صلى الله عليه وسلم يقرأ فى الركعتين الاوليين من صلاة الظهر بفاتحة الكتاب وسورتين يطول فى الاولى ويقصر فى الثانية يسمع الآية أحيانا وفى النسائى كنا نصلى خلفه صلى الله عليه وسلم فنسمع منه الآية بعد الآيات من سورة لقمان والذاريات وفيه عن أبى بكر بن النضر قال كنا بالطف عند أنس بن مالك فصلى بهم الظهر فلما فرغ قال انى صليت مع رسول الله صلى الله عليه وسلم الظهر فقرأ لنا بهاتين السورتين فى الركعتين بسبح اسم ربك الاعلى وهل أتاك حديث الغاشية فالاخبار بقراءة خصوص سورة لا يستلزم كونه كان جهرا (قوله اعتبارا بالفرض فى حق المنفرد) هو المفيد لتعيين المخافتة على المنفرد فى الظهر والعصر والا فقد كان قوله ويخفيها الامام فى الظهر والعصر يعطى أنه لا يتحتم على المنفرد كما قال عصام واستدل عليه بأنه لا يجب السهو بالجهر فيهما على المنفرد والصحيح تعين المخافتة وبعد هذا فما دفع به فى شرح الكنز من أن الامام انما وجب عليه السهو لان جنايته أعظم لانه ارتكب الجهر والاسماع بخلاف المنفرد نظر ظاهر اذ لا تنكر أن واجبا قد يكون آكد من واجب لكن لم ينط وجوب السجود الا بترك الواجب لا بآكد الواجبات أو برتبة مخصوصة منه فحيث كانت المخافتة واجبة على المنفرد ينبغى أن يجب بتركها السجود (قوله غداة ليلة التعريس) روى محمد بن الحسن فى كتاب الآثار أخبرنا أبو حنيفة عن حماد بن أبى سليمان عن ابراهيم النخعى قال عرس رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال من يحرسنا الليلة فقال رجل من الانصار شاب أنا يا رسول الله أحرسكم فحرسهم حتى اذا كان من الصبح غلبته عينه فما استيقظوا الا بحر الشمس فقام

رسول

وقوله (وان كان وحده خافت حتما هو الصحيح) مخالف لما ذكره شمس الائمة السرخسي وفخر الاسلام وقاضيخان والتمرتاشي والمحبوبي في شروحهم للجامع الصغير فانهم قالوا الجهر أفضل لان القضاء يكون على وفق الاداء وفي الاداء المنفرد مخير بين الجهر والمخافتة والجهر أفضل فكذلك في القضاء وأما تعليل المصنف فتقريره أن الجهر اما أن يكون واجبا أو جائزا وسبب الاول الجماعة والفرض ههنا عدمه وسبب الثاني الوقت والفرض عدمه فتعين الاخفاء ومنع بان السبب ليس بمنحصر في ذلك لم لا يجوز أن تكون موافقة القضاء الاداء سببا للجواز أيضا في حق المنفرد ويمكن أن يجاب عنه بان ما ذكره المصنف من سببي الجهر ثابت بالاجماع وقد انتفى كل منهما فينتفي الحكم وأما موافقة القضاء الاداء فليس على سببيتها اجماع ولا نص يدل عليها فجعلها سببا يكون اثبات سبب بالرأي ابتداء وهو ينزع الى الشركة في وضع الشرع وذلك باطل ولعل هذا حمل المصنف على الحكم بكونه حتما هو الصحيح فيكون معنى قوله هو الصحيح هو الصحيح دراية لا رواية فان أكثر الروايات على الجواز كما ذكرنا آنفا (ومن قرأ في العشاء في الاولين السورة ولم يقرأ الفاتحة لم يعد في الاخريين وان قرأ الفاتحة ولم يزد عليها قرأ في الاخريين الفاتحة والسورة وجهر) يعني بهما على الصحيح كما نذكره (وهذا عند أبي حنيفة ومحمد وقال أبو يوسف لا يقضي واحدة منهما) لان كل واحد منهما واجب ولهذا لو ترك احداهما ساهيا وجب عليه سجدة السهو قضاها في الشفع الثاني أو لم يقض والواجب اذا فات عن وقته لا يقضي الا بدليل وهو ليس بموجود لان الدليل هو أن يكون ماله مشروعا ليصرف الى ما عليه والسورة في الاخريين غير مشروعة (ولهما) وهو الفرق بين الوجهين (ان قراءة الفاتحة شرعت على وجه يترتب عليها السورة فلو قضاها في الاخريين تترتب الفاتحة على السورة) اذ التقدير أنه قرأ السورة ثم يقضي الفاتحة في الشفع الثاني والذي وقع في الشفع الثاني بعد الذي وقع في الشفع الاول

(وان كان وحده خافت حتما ولا يتخير هو الصحيح) لان الجهر يختص اما بالجماعة حتما أو بالوقت في حق المنفرد على وجه التخيير ولم يوجد أحدهما (ومن قرأ في العشاء في الاولين السورة ولم يقرأ بفاتحة الكتاب لم يعد في الاخريين وان قرأ الفاتحة ولم يزد عليها قرأ في الاخريين الفاتحة والسورة وجهر) وهذا عند أبي حنيفة ومحمد رحمهما الله وقال أبو يوسف رحمه الله لا يقضي واحدة منهما لان الواجب اذا فات عن وقته لا يقضي الا بدليل ولهما وهو الفرق بين الوجهين أن قراءة الفاتحة شرعت على وجه يترتب عليها السورة فلو قضاها في الاخريين تترتب الفاتحة على السورة

رسول الله صلى الله عليه وسلم فتوضأ وتوضأ أصحابه وأمر المؤذن فأذن وصلى ركعتين ثم أقيمت الصلاة فصلى الفجر بأصحابه وجهر فيها بالقراءة كما كان يصليها في وقتها وهذا مرسل وهو حجة عندنا وعند الجمهور ولو لم يكن لكن يعتضد به حمل ما في مسلم خطبنا رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال انكم تسيرون عشيتكم الى أن قال فكان أول من استيقظ رسول الله صلى الله عليه وسلم والشمس في ظهره قال فقمنا فزعين ثم قال اركبوا فركبنا وسرنا حتى اذا ارتفعت الشمس نزل ثم دعا بميضأة كانت معي فيها شيء من الماء الى أن قال ثم صلى الغداة فصنع كما كان يصنع كل يوم على ما يعم الجهر وغيره من الاركان كما هو ظاهر اللفظ لا على مجرد استيفاء الاركان كما حمله عليه الشافعي لانه خلاف الظاهر بلا موجب (قوله هو الصحيح) احتراز عن قول شمس الائمة وفخر الاسلام وقاضيخان يتخير والجهر أفضل هو الصحيح وفي الذخيرة هو الاصح لان القضاء يحكي الاداء وقوله لان الجهر الخ حاصله أن الحكم الشرعي ينتفي بنفي المدرك الشرعي والمعلوم من الشرع كون الجهر على المنفرد تخييرا في الوقت وحتما على الامام مطلقا ولولا الاثر المذكور لقلنا بتقييده بالوقت في الامام أيضا ومثله في المنفرد معدوم فبقي الجهر في حقه على الانتفاء الاصلي وهذا يتوقف على أن الاصل فيه شرعية الاخفاء والجهر يعارض دليل آخر فعند فقده يرجع اليه وفيه نظر بل ظاهر نقلهم انه صلى الله عليه وسلم كان يجهر في الصلوات كلها فشرع الكفار يغلطونه كما يشير اليه قوله تعالى وقال الذين كفروا لا تسمعوا لهذا القرآن والغوا فيه فأخفى صلى الله عليه وسلم الا في الاوقات الثلاثة فانهم كانوا غيبا نائمين وبالطعام مشغولين فاستقر كذلك يقتضي أن الاصل الجهر والاخفاء بعارض وأيضا نفي المدرك ممنوع بل هو القياس على أدائها بعد الوقت بأذان واقامة بل أولى لان فيهما الاعلام بدخول الوقت والشروع في الصلاة وقد سن بعد ذلك في القضاء وان لم يكن ثمة من يعلمه بهما فعلم أن المقصود مراعاة هيئة الجماعة وقد روى من صلى على هيئة الجماعة صلت بصلاته صفوف من الملائكة ذكره في شرح الكنز (قوله لم يعد في الاخريين) المناسب لم يقض أو لم يقرأها اذ لا يتصور اعادة ما لم يسبق (قوله ولهما الخ) مثل هذا الوضع يقتضي أن يقال لهما يعني من الدلائل في مقابلة قول المخالف بعد ذكر دليله وهو ما ذكر من

(قال المصنف ولهما وهو الفرق بين الوجهين) أقول لم يخرج الجواب عن دليل أبي يوسف فتأمل ويجوز أن يقال مبنى دليلهما أن القضاء بمثل معقول يجب بالسبب الاول اذا لم يمنع مانع لا بسبب جديد فيكون اشارة الى الخلاف المشهور في الاصول

فتكون الفاتحة بعد السورة (وهو خلاف الموضوع) ونوقض بترتب الفاتحة التى فى الشفع الثانى على السورة التى فى الركعة الثانية من الشفع الاول فانه يرتب الفاتحة على السورة وهو مشروع لامحالة وأجيب بان ذلك على وجه الدعاء وليس الكلام فيه وانما الكلام فى قراءة الفاتحة على وجه قراءة القران ولقائل أن يقول الفاتحة الواقعة فى الشفع الثانى نجعلها كالواقعة فى الشفع الاول فلنقدر أنها وقعت قبل السورة حكما لان ذلك محلها فتكون السورة مترتبة على الفاتحة دون العكس والجواب أن تقديرها كالواقعة فى الشفع الاول لضرورة تدارك الفارط ان أمكن وليس بممكن لاستلزامه تغير المحسوس والضرورى ضعيف لايثبت به تغير المحسوس (بخلاف ما اذا ترك السورة لانه أمكن قضاؤها على الوجه المشروع) وهو ترتب السورة على الفاتحة والجواب عن قول أبى يوسف أنا لانسلم ان السورة فى الاخريين غير مشروعة قال الامام فخر الاسلام فى شرح الجامع الصغير ان السورة فى الاخريين مشروعة نفلا ولهذا لو قرأ فيهما لايلزمه سجود السهو وقوله (ثم ذكرههنا) أى فى الجامع الصغير (مايدل على الوجوب) لانه قال قرأ فيكون بمنزلة الامر بل آكد وفى الاصل بلفظ الاستحباب لانه قال اذا ترك السورة فى الاولين أحب الى أن يقضيها أما وجه ماذكره فى الجامع الصغير فقد بيناه وأما وجه ماذكره فى الاصل فما قال فى الكتاب (لانها) أى السورة (ان كانت مؤخرة عن الفاتحة فغير موصولة بالفاتحة الاولى) لوقوع الفصل بالفاتحة الثانية (فلم يمكن مراعاة موضوعها من كل وجه) ولم يذكر الشق الآخر وهو أن تكون السورة متقدمة على الفاتحة لبعده لانه يفضى الى غير مشروع آخر وهو تقديم السورة على الفاتحة وان ذهب اليه بعضهم وقوله (ويجهر بهما هو الصحيح) احتراز عما روى ابن سماعة عن أبى حنيفة وأبى يوسف انه يجهر بالسورة خاصة لانه فى الفاتحة مؤد فيراعى صفة أدائها وفى السورة قاض فيجهر بها كما كان يجهر فى الاداء ولا يكون جمعا بين الجهر والمخافتة فى ركعة واحدة تقديرا لان القضاء يلتحق بمحل الاداء وعما روى هشام عن محمد أنه لايجهر أصلا لانه لايجهر فى الفاتحة لما قلنا فلو جهر بالسورة كان جمعا بين الجهر والمخافتة فى ركعة واحدة صورة وحقيقة وذلك غير مشروع ووجه الصحيح ماذكر أن الجمع بين الجهر والمخافتة فى ركعة واحدة شنيع فاما أن يخفيهما كما روى هشام عن محمد وفى ذلك تغيير صفة الواجب وهو السورة لاجل مراعاة صفة سنة وهو الفاتحة وهو اتباع الاقوى للادنى واما ان يجهر بهما وفيه تغيير صفة النفل لاجل صفة الواجب فهو أولى

وهذا خلاف الموضوع بخلاف ما اذا ترك السورة لانه أمكن قضاؤها على الوجه المشروع ثم ذكر ههنا مايدل على الوجوب وفى الاصل بلفظة الاستحباب لانها ان كانت مؤخرة فغير موصولة بالفاتحة فلم يمكن مراعاة موضوعها من كل وجه (ويجهر بهما) هو الصحيح لان الجمع بين الجهر والمخافتة فى ركعة واحدة شنيع وتغيير النفل وهو الفاتحة أولى

أن قراءة السورة غير مشروعة فى الاخريين فلا يجوز الاتيان بها لعدم المحل ودليل القضاء لاماذكره المصنف والجواب أن قراءتها تلحقها بالشفع الاول وبخلوعنها الثانى حكما لانه محل لها بخلاف الفاتحة فان الثانى محلها فتقع قراءتها أداء لانه أقوى لمحليته ولو كررها خالف المشروع وقد يقال كذلك قراءة السورة فان كان ايقاعها فيه بخليه عنها حكما لذلك يجب أن تكون قراءة الفاتحة ثانيا للقضاء يجب أن تلتحق بالاوليين فيخلو الثانى عن تكرارها حكما ثم بعد هذا كله المتحقق عدم المحلية فلزم كونها قضاء ولم يقع الجواب عن قوله اذا فات عن محله لايقضى الا بدليل واعلم أن المسئلة مربعة فظاهر الرواية ماذكر وعكسه قول عيسى بن أبان وعن أبى يوسف لايقضى واحدة منهما وعن أبى حنيفة يقضيهما ثم كيف يرتبهما فقيل يقدم السورة وقيل يقدم الفاتحة وهو الاشبه اذ تقديم السورة على الفاتحة غير مشروع فلا يكون مخالفا للمعهود (قوله ثم ذكر ههنا مايدل على الوجوب) وهو لفظ الخبر وفى الاصل بلفظ الاستحباب ولا يخفى أنه أصرح فيجب التعويل عليه فى الرواية لانها ان كانت مؤخرة فغير موصولة بالفاتحة فلم يمكن مراعاتها من كل وجه (قوله هو الصحيح) هو ظاهر الرواية احترازا عما عن أبى حنيفة انه لايجهر أصلا لان الجمع شنيع وتغيير السورة أولى لان الفاتحة

(قوله وقوله ثم ذكر ههنا أى فى الجامع الصغير مايدل على الوجوب لانه قال قرأ فيكون بمنزلة الامر بل آكد) أقول انما يكون دليلا اذا كان مستعملا فى الامر الايجابى وهو ممنوع لم لايجوز أن يكون المراد الامر الاستحبابى وتكون القرينة عليه مافى الاصل كما أريد بما أمر من قوله افترش رجله اليسرى ووضع يديه على فخذيه وأمثال ذلك المعنى (قوله وأما وجه ماذكره فى الجامع الصغير فقد بيناه) أقول لم يظهر لنا دلالة مابينه على الوجوب (قوله لوقوع الفصل بالفاتحة الثانية الخ) أقول والاظهر أن لايختص تعليل نفى الموصولية بماذكر فان الفصل يقع بالركوع والسجود والقعدة والتشهد كما لايخفى فيكفى مؤنة قوله ولم يذكر الشق الآخر الخ (قوله احترازا عما روى ابن سماعة عن أبى حنيفة وأبى يوسف) أقول الظاهر أن عنه رواية أخرى يجوز القضاء أو يكون قوله هذا مثل قول أبى حنيفة فى المزارعة

قال (ثم المخافتة أن يسمع نفسه) اعلم ان أجزاء الكلمات المستعملة على اللسان على نوعين كلام وقراءة لان الغرض منه اما ان يكون افادة النسبة للمخاطب أولا فان كان الاول فهو الكلام والا فهو القراءة وكل منهما على نوعين جهر ومخافتة وقد اختلف علماؤنا في الحد الفاصل بينهما فذهب الفقيه أبو جعفر الهندواني الى أن المخافتة هو أن يسمع نفسه ومادون ذلك مجمجة ودندنة ليس بكلام ولا قراءة (والجهر هو أن يسمع غيره) فهو كما ترى جعل كل واحد منهما بنوعيه من الكيفيات المسموعة وقال (لان مجرد حركة اللسان بدون الصوت لا تسمى قراءة) يعني لالغة ولا عرفا وفيه نظر فان من رأى المصلي الاطروش من بعيد يحرك شفتيه يخبر عنه أنه يقرأ وان لم يسمع منه شئ (وقال الكرخي أدنى الجهر أن يسمع نفسه وأدنى المخافتة تصحيح الحروف) وقال (لان القراءة فعل اللسان دون الصماخ) فان الاطروش يتكلم ولا يسمع وهو كما ترى جعل المخافتة من الكيفيات المبصرة والجهر من الكيفيات المسموعة واعترض عليه بان الكتابة يوجد بها تصحيح الحروف ولا تسمى قراءة لعدم الصوت وهو فاسد لانه لم يجعل تصحيح الحروف مطلقا قراءة بل تصحيح الحروف باللسان قراءة ألا ترى الى قوله لان القراءة فعل اللسان قوله (وفي لفظ الكتاب) قيل يعني في مختصر القدوري وهو ماذكره في أول الفصل بقوله فهو مخير ان شاء جهر وأسمع نفسه وان شاء خافت وقيل في المبسوط حيث قال وان كان وحده وكانت صلاته يجهر فيها بالقراءة قرأ في نفسه ان شاء وان شاء جهر وأسمع نفسه وشيخ الاسلام أول هذا الكلام نصرة لابي جعفر بأنه أراد بقوله وقرأ في نفسه أن يسمع نفسه (٢٣٣) لا غيره وبقوله وان شاء جهر وأسمع

ثم المخافتة أن يسمع نفسه والجهر أن يسمع غيره وهذا عند الفقيه أبي جعفر الهندواني رحمه الله لان مجرد حركة اللسان لا يسمى قراءة بدون الصوت وقال الكرخي أدنى الجهر أن يسمع نفسه وأدنى المخافتة تصحيح الحروف لان القراءة فعل اللسان دون الصماخ وفي لفظ الكتاب اشارة الى هذا وعلى هذا الاصل كل ما يتعلق بالنطق كالطلاق والعتاق والاستثناء وغير ذلك

في محلها وليست تبعا للسورة وعنه يجهر بالسورة دون الفاتحة مراعاة لصفة كل منهما ولا يكون جمعا تقديرا للالتحاق بمحلها من الاوليين وصححه التمرتاشي وجعله شيخ الاسلام الظاهر من الجواب (قوله وفي لفظ الكتاب اشارة اليه) حيث قال ان شاء جهر وأسمع نفسه وان شاء خافت فجعل اسماعه نفسه جهرا يقابله المخافتة فتكون هي دون ذلك وليس حينئذ الا تصحيح الحروف وهذا بناء على ان المراد وأسمع نفسه لا غيره اعتبارا لمفهوم اللقب والالو كان المراد مجردا بداء حسن التعليل والمراد وأسمع نفسه بذلك لم يلزم فيه اشارة اليه وفي المحيط قول الهندواني أصح واعلم أن القراءة وان كانت فعل اللسان لكن فعله الذي هو كلام والكلام بالحروف والحرف كيفية تعرض للصوت وهو أخص من النفس فانه النفس المعروض بالقرع فالحرف عارض للصوت لا للنفس فمجرد تصحيحها بلا صوت ايماء الى الحروف بعضلات المخارج لا حروف فلا كلام بقي أن هذا لا يقتضي أن يلزم في مفهوم القراءة أن يصل الى السمع بل كونه بحيث يسمع وهو قول بشر المريسي ولعله المراد بقول الهندواني بناء على أن ظاهر سماعه بعد وجود الصوت اذا لم يكن مانع (قوله وغير ذلك) كالتسمية على الذبيحة و وجوب السجدة بتلاوته وجواز الصلاة قال شيخ الاسلام وكذا الايلاء والبيع على الخلاف وقيل الصحيح في البيع انه لابد أن

نفسه أن يسمع نفسه وغيره فصار كأنه قال المنفرد فيما يجهر فيها بالقراءة بالخيار ان شاء أسمع نفسه لا غير وان شاء أسمع نفسه وغيره وهذا كما ترى تأويل غير محتمل اذ ليس في كلام محمد ما يحتمله وقوله (وعلى هذا الاصل كل ما يتعلق بالنطق) يعني اذا قال انت طالق أو أنت حر ولم يسمع نفسه وقع الطلاق والعتاق عند الكرخي خلافا للهندواني وكذا اذا جهر بهما وخافت بالاستثناء أو الشرط بحيث انه لم يسمع نفسه لم يقع في الاستثناء أصلا وتأخرا الى وجود الشرط

 عند الكرخي وعند الهندواني يقعان في الحال وعلى هذا التسمية على الذبيحة و وجوب سجدة التلاوة

(قوله اما أن يكون افادة النسبة للمخاطب أولا) أقول قد يقصد من الكلام لازم الفائدة فينبغي أن يعم النسبة لامثاله الا انه قد يقصد منه التحسر والتحزن ونحوهما (قوله والا فهو القراءة) أقول قد يكون الغرض من القراءة أيضا افادة النسبة ألا ترى الى ما يقرؤه القصاصون من كتب الحكايات فان قصدهم الافادة الى السامعين (قوله وفيه نظر فان من رأى المصلي الاطروش الخ) أقول والظاهر أن اخباره ذلك بطريق الاستدلال وقرائن الاحوال ثم المراد باسماع نفسه أن يكون هنالك صوت بحيث لو لم يكن في أذنه آفة سمعه (قوله لان القراءة فعل اللسان) أقول نعم الا أنه الكيفية العارضة للصوت فلابد أن يسمع (قوله دون الصماخ) أقول مغالطة (قوله وهو كما ترى جعل المخافتة من الكيفيات المبصرة) أقول فيه بحث (قوله واعترض عليه بان الكتابة يوجد بها تصحيح الحروف ولا تسمى قراءة لعدم الصوت) أقول الموجود في الكتابة تصحيح نقش الحروف لا تصحيح الحروف الا بالمجاز اذ ظاهر أن الحروف هي الكيفية العارضة للصوت أو مجموع العارض والمعروض

قال (وأدنى مايجزئ من القراءة فى الصلاة) القراءة فى الصلاة اما أن تكون فى الحضر أو فى السفر فان كانت فى الحضر فهى على ثلاثة أقسام قسم يتعلق به الجواز وقسم يخرج به عن حد الكراهة وقسم يدخل به فى حد الاستحباب وان كانت فى السفر فاما أن يكون المصلى فى عجلة من السير أو أمنة وقرار والحكم ماذكرنا خلا أن للعجلة تأثيرا فى التخفيف (وأدنى مايجزئ من القراءة فى الصلاة) سواء كانت فى الحضر أو فى السفر (عند أبى حنيفة آية) واحدة ان كانت كلمتين فصاعدا فبلا خلاف بين المشايخ وان كانت كلمة واحدة كمدهامتان أو حرفا واحدا كص ون وق ففيه (٢٣٤) اختلاف المشايخ (وقالا ثلاث آيات قصار أو آية طويلة) كآية الكرسى وآية المداينة (لان الرجل لايسمى قارئا بدونه) أى بدون المذكور من ثلاث آيات قصار أو آية طويلة (فأشبه) قراءته (قراءة مادون الآية) وقراءة مادون الآية غير مجزئة فكذلك قراءة الآية وحقيقة كلامهما أن الآية الواحدة وان كانت قرآنا حقيقة الا أنه فى العرف ينطلق على ثلاث آيات أو آية طويلة فيصار اليه (ولابى حنيفة قوله تعالى فاقرؤا ماتيسر من القرآن من غير فصل) بين آية فما فوقها وهذا لان الآية الواحدة قرآن حقيقة وحكما أما حقيقة فظاهر وأما حكما فلانها تحرم قراءتها على الحائض والجنب فتدخل فى اطلاق قوله تعالى من القرآن وقوله (الا أن مادون الآية خارج) جواب عما يقال لو كان المراد من قوله فاقرؤا ماتيسر من القرآن مطلقه من غير فصل لجاز بمادون الآية كما جاز بالآية لان الاطلاق يتناولهما تناولا واحدا ولكن لم يجز بمادون الآية فكذلك بالآية ووجهه أن مادون الآية لم يدخل فى الاطلاق بالاجماع لان قول المطلق ينصرف الى الكامل والكامل من القرآن ماهو قرآن حقيقة وحكما ومادون الآية وان كان قرآنا حقيقة لكنه ليس بقرآن حكما حيث جاز قراءته للجنب والحائض فلا ينصرف المطلق اليه وعلى هذا التقرير يكون قوله خارج بمعنى لم يدخل لانه أبرز الكلام مبرز الاطلاق والتقييد لا العموم والخصوص ولهذا قال فيما تقدم والزيادة عليه بخبر الواحد لايجوز ولان التخصيص عندنا ليس بطريق الاخراج

(وأدنى مايجزئ من القراءة فى الصلاة آية عند أبى حنيفة رحمه الله وقالا ثلاث آيات قصار أو آية طويلة) لانه لايسمى قارئا بدونه فأشبه قراءة مادون الآية وله قوله تعالى فاقرؤا ماتيسر من القرآن من غير فصل الا أن مادون الآية خارج

يسمع المشترى (قوله وأدنى مايجزئ الخ) القراءة فرض وواجب وسنة ومكروه فالفرض عنده فى رواية مايطلق عليه اسم القرآن ولم يشبه قصد خطاب أحد ونحوه وفى رواية آية وفى رواية كقولهما والواجب قراءة الفاتحة وثلاث آيات قصار أو آية طويلة يعنى فى غير الآخرين والاخيرة من المغرب والمسنونة اما فى السفر أو فى الحضر ويعلم من الكتاب والمكروه ترك شئ من القراءة الواجبة وفى شرح الطحاوى قراءة الفاتحة وآية أو آيتين مكروه وفى المجتبى ماذكره الطحاوى يدل على أنه لو قرأ مع الفاتحة آية طويلة لايكون آتيا بالواجب واختلف المشايخ على قولهما فيما لو قرأ آية طويلة كآية الكرسى قيل لايجوز وعامتهم أنه يجوز واذا كانت هذه الاقسام ثابتة فى نفس الامر فما قيل لو قرأ البقرة ونحوها وقع الكل فرضا وكذا اذا أطال فى الركوع والسجود مشكل اذ لو كان كذلك لم يتحقق قدر للقراءة الا فرضا فأين باقى الاقسام وجه القيل المذكور وهو قول الاكثر والاصح أن قوله تعالى فاقرؤا ماتيسر يوجب أحد الامرين من الآية فما فوقها مطلقا لصدق ماتيسر على كل ماقرئ فبهما قرئ يكون الفرض ومعنى قسم السنة من الاقسام المذكورة أن يجعل الفرض على الوجه المذكور وهو ما كان عليه الصلاة والسلام يجعله عليه وهو جعله بعدد أربعين مثلا الى مائة ومما يكره القراءة خلف الامام وفى غير حالة القيام وتعيين شئ من القرآن بشئ من الصلاة ثم عنده لو قرأ آية هى كلمات أو كلمتان نحو فقتل كيف قدر أو ثم نظر جازت بلا خلاف بين المشايخ أما لو كانت كلمة اسما أو حرفا نحو مدهامتان ص ق ن فان هذه آيات عند بعض القراء اختلف فيه على قوله والاصح أنه لايجوز لانه يسمى عادا لا قارئا وكون نحو ص حرفا غلط بل الحرف مسمى ذلك وهو ليس المقروء والمقروء هو الاسم صاد كلمة فالصواب فى التقسيم أن يقال هى كلمتان أو كلمة ولو قرأ نصف آية طويلة مثل آية الكرسى والمداينة قيل لايجوز لعدم الآية وعامتهم على الجواز لانه يزيد على ثلاث قصار وتعيين الآية ليصير قارئا عرفا وهو بذلك كذلك أما الكراهة فثابتة مالم يقرأ الواجب الا فيما بعد الاولين من الفرض ولو قرأ نصف آية مرتين أو كرر كلمة مرارا حتى بلغ قدر آية لايجوز (قوله لانه لايسمى قارئا بدونه) أى بدون المذكور عرفا (قوله وله قوله تعالى فاقرؤا ماتيسر من القرآن من غير فصل) فكان مقتضاه الجواز بدون الآية وبه جزم القدورى فقال الصحيح من مذهب أبى حنيفة رحمه الله أن مايتناوله اسم القرآن يجوز وهو

(قال المصنف وأدنى مايجزئ من القراءة فى الصلاة آية عند أبى حنيفة) أقول قال ابن الهمام ثم عنده لو قرأ آية هى كلمات أو كلمتان نحو فقتل كيف قدر أو ثم نظر جازت الصلاة بلا خلاف بين المشايخ أما لو كانت كلمة اسما أو حرفا نحو مدهامتان ص ق ن فان هذه آيات عند بعض القراء اختلف فيه على قوله والاصح أنه لايجوز لانه يسمى عادا لا قارئا وكون نحو ص حرفا غلط بل الحرف مسمى ذلك وهو ليس المقروء والمقروء هو الاسم صاد كلمة انتهى ونحن نقول لعل اطلاق الحرف باعتبار الكتابة فان المكتوب هو صورة الحرف (قوله وان كانت كلمة واحدة كمدهامتان أو حرفا واحدا كص) أقول ص كلمة اذ المقروء اسمها لا المسمى حتى يكون حرفا

بل بطريق أن المخصوص لم يدخل تحت الجملة على ما عرف في أصول الفقه وله زيادة تقرير قررناها في التقرير وقوله (والآية ليست في معناه) أي في معنى مادون الآية مستغني عنه الا أنه ذكره لدفع من عسى أن يتوهم أن مادون الآية اذا لم

والآية ليست في معناه (وفي السفر يقرأ بفاتحة الكتاب) وأي سورة شاء لما روي أن النبي عليه السلام قرأ في صلاة الفجر في سفره بالمعوذتين ولأن السفر أثر في اسقاط شطر الصلاة فلأن يؤثر في تخفيف القراءة أولى وهذا اذا كان على عجلة من السير وان كان في أمنة وقرار يقرأ في الفجر نحو سورة البروج وانشقت لأنه يمكنه مراعاة السنة مع التخفيف

قول ابن عباس فانه قال اقرأ ما تيسر معك من القرآن وليس شيء من القرآن بقليل ولان ما يتناول اسم الواجب يخرج عن العهدة فدفعه المصنف بقوله الا أن مادون الآية خارج منه أي من النص اذ المطلق ينصرف الى الكامل في الماهية ولا يجزم بكونه قارئا عرفا به فلم يخرج عن عهدة ما لزمه بيقين اذ لم يجزم بكونه من أفراده فلم تبرأ به الذمة خصوصا والموضع موضع الاحتياط بخلاف الآية اذ ليست في معناه اي معنى مادون الآية بل يطلق عليه قارئا بها فمبنى الوجه من الجانبين قوله تعالى فاقرؤا ما تيسر وأما مبنى الخلاف فقيل على ان الحقيقة المستعملة عنده أولى من المجاز المتعارف وعندهما بالقلب معناه أن كونه غير قارئ مجاز متعارف وكونه قارئا بذلك حقيقة تستعمل فانه لو قيل هذا قارئ لم يخطأ المتكلم نظرا الى الحقيقة اللغوية وفيه نظر فانه منع مادون الآية بناء على عدم كونه قارئا عرفا وأجاز الآية القصيرة لانها ليست في معناه أي في أنه لا يعتد به قارئا بل يعتد به قارئا عرفا فالحق أنه مبني على الخلاف في قيام العرف في عده قارئا بالقصيرة قالا لا يعد وهو يمنع نعم ذلك مبناه على رواية ما يتناوله اسم القرآن وفي الاسرار ما قالاه احتياط فان قوله لم يلد ثم نظر لا يتعارف قرآنا وهو قرآن حقيقة فمن حيث الحقيقة حرم على الحائض والجنب ومن حيث العرف لم تجز الصلاة به احتياطا فيهما (قوله لما روي انه صلى الله عليه وسلم قرأ في صلاة الفجر في سفره بالمعوذتين) رواه أبو داود والنسائي عن عقبة بن عامر قال كنت أقود برسول الله صلى الله عليه وسلم ناقته في السفر فقال لي ياعقبة ألا أعلمك خير سورتين قرئتا فعلمني قل أعوذ برب الفلق وقل أعوذ برب الناس قال فلم يرني سررت بهما جدا فلما نزل لصلاة الصبح صلى بهما صلاة الصبح للناس وفيه القاسم مولى معوية أبو عبد الرحمن القرشي الاموي مولاهم وثقه ابن معين وغيره وتكلم فيه غير واحد ورواه الحاكم في مستدركه عنه ولفظه سألت رسول الله صلى الله عليه وسلم عن المعوذتين أمن القرآن هما فأمنا بهما في صلاة الفجر وصححه والحق أنه حسن (قوله ولان السفر الخ) قال في النهاية هذا التعليل مخالف لما ذكر من طرف أبي حنيفة رحمه الله في مسئلة الاروات حيث قال قلنا الضرورة في النعال وهي قد أثرت في التخفيف مرة حتى تطهر بالمسح فتكفي مؤنتها انتهى يعني الضرورة أثرت هذا التخفيف فلا تؤثر تخفيف نجاستها ثانيا وأجاب بان كلا في محزه لان سقوط شطر الصلاة من قبيل رخصة الاسقاط فكان التخفيف في القراءة حينئذ ابتداء لا ثانيا والحق أن لا ورود للسؤال ليتكلف الجواب على انه لا يصح اذ لا شك في أن سقوط الشطر من أصل الشرعية للضرورة يعني لما كان بحيث لو لزم الشطر في السفر لزم الحرج سقط وأما الاول فلان المصنف قال في دليلهما ولان فيه ضرورة لامتلاء الطرق به فقال في الجواب قلنا الضرورة في النعال الخ وحاصله القول بالموجب أي نعم فيه ضرورة ولكن محلها النعال وانما تؤثر في محلها وقد أثرت حتى طهرت بالدلك فاندفعت به فلا حاجة الى اثبات تخفيف نفس النجاسة لاخذ الضرورة تمام مقتضاها دون ذلك التخفيف أما هنا فالضرورة داعية الى تخفيف القراءة كما دعت الى السقوط فمجموع السقوط والتخفيف مقتضاها فلا بد من اعطائها اياه

يدخل تحت الاطلاق فتلحق الآية به في ذلك فقال الآية ليست في معناه حتى تلحق به قوله (وفي السفر) انما قدم الكلام في السفر مع أنه من العوارض وهو أليق بالتأخير اما لانه مظنة قلة القراءة فكان أنسب لذكر قراءة الآية الواحدة واما لان شعب بحث الحضر كثيرة فأراد أن يفرغ من بحث السفر ليدخل في بحث الحضر على فراغ وكلامه في السفر ظاهر والامنة بفتح الميم هو الامن ولما كان السفر مظنة التخفيف أدير الحكم عليه وخفف في القراءة وان كان المسافر في حال الامن ألا ترى أنه أثر في اسقاط شطر الصلاة وان كان على أمنة وقرار فلان يؤثر في تخفيف القراءة أولى فان قيل هذا التعليل مخالف لما ذكر في طرف أبي حنيفة في مسئلة الاروات في باب الانجاس حيث استدل ههنا بوجود التخفيف مرة على التخفيف ثانيا وأبى ذلك هناك أجيب بالفرق بين الموضعين بأن العمل بتخفيف القراءة عمل بالدلالة لان كل شئ ظهر تأثيره في الاصل كان ظهور تأثيره في الوصف أولى لكونه تابعا للاصل بخلاف الاروات فان الضرورة عملت في صفة التخفيف مرة فكفت مؤنتها بها فلا تعمل ثانية

(ويقرأ في الحضر في الفجر في الركعتين بأربعين آية أو خمسين سوى الفاتحة) ويروى من أربعين الى ستين ويروى من ستين الى مائة وبكل ذلك وردت الآثار قال مورق العجلي تلقفت سورة ق واقتربت من في رسول الله صلى الله عليه وسلم لكثرة قراءته لهما في صلاة الفجر و ق خمس وأربعون آية واقتربت خمس وخمسون أو ست وخمسون آية وروى ابن عباس أن النبي صلى الله عليه وسلم قرأ في الفجر يوم الجمعة الم تنزيل السجدة وهل أتى على الانسان والاولى ثلاثون والثانية احدى وثلاثون فلما اختلفت مقادير قراءة رسول الله صلى الله عليه وسلم اختلفت رواية محمد فيها وفي لفظ الكتاب اشارة الى أن هذه المقادير أيها كانت انما تكون في ركعتين لا في ركعة واحدة حتى تكون على رواية الاربعين في كل ركعة عشرون قوله (ووجه التوفيق) يعني بين الروايات وهو ظاهر وقوله

(ويقرأ في الحضر في الفجر في الركعتين بأربعين آية أو خمسين آية سوى فاتحة الكتاب) ويروى من أربعين الى ستين ومن ستين الى مائة وبكل ذلك ورد الاثر ووجه التوفيق أنه يقرأ بالراغبين مائة وبالكسالى أربعين وبالاوساط ما بين خمسين الى ستين وقيل ينظر الى طول الليالي وقصرها والى كثرة الاشغال وقلتها قال (وفي الظهر مثل ذلك) لاستوائهما في سعة الوقت وقال في الاصل أو دونه لانه وقت الاشتغال فينقص عنه تحرزا عن الملال (والعصر والعشاء سواء يقرأ فيهما بأوساط المفصل وفي المغرب دون ذلك يقرأ فيها بقصار المفصل) والاصل فيه كتاب عمر رضي الله عنه الى أبي موسى الاشعري أن اقرأ في الفجر والظهر بطوال المفصل وفي العصر والعشاء بأوساط المفصل وفي المغرب بقصار المفصل ولان مبنى المغرب على العجلة والتخفيف أليق بها والعصر والعشاء يستحب فيهما التأخير

(قوله ويقرأ في الحضر الى قوله وبكل ذلك ورد الاثر) المراد أن الاربعين والخمسين والستين والمائة منقسمة على الركعتين وأما ورود الاثر فروى مسلم أنه صلى الله عليه وسلم كان يقرأ في الفجر بق ونحوها وأخرج عن أبي بردة كان صلى الله عليه وسلم يقرأ في الفجر ما بين الستين الى مائة آية ولفظ ابن حبان بالستين الى المائة وأخرج عن ابن عمر أن كان صلى الله عليه وسلم ليؤمنا في الفجر بالصافات (قوله ينظر الخ) هذا وما بعده أولى أن يجعل محمل اختلاف فعله صلى الله عليه وسلم بخلاف ما قبله لا يجوز فيه ذلك فيجعل قاعدة لفعل الائمة في زماننا ويعلم منه أنه لا ينقص في الحضر عن الاربعين وان كانوا كسالى لان الكسالى تحملها ثم اختلف في أول المفصل فقيل سورة القتال وقال الحلواني وغيره من أصحابنا الحجرات فهو السبع الاخير وقيل من ق وحكى القاضي عياض انه الجاثية وهو غريب فالطوال من أوله على الخلاف الى البروج والاوساط منها الى لم يكن والقصار الباقي وقيل الطوال من أوله الى عبس والاوساط منها الى والضحى والباقي القصار ثم اذا راعى الليالي يقرأ في الشتاء مائة وفي الصيف أربعين وفي الخريف والربيع خمسين الى ستين (قوله والاصل فيه كتاب عمر) روى عبد الرزاق في مصنفه أخبرنا سفيان الثوري عن علي بن زيد بن جدعان عن الحسن وغيره قال كتب عمر رضي الله عنه الى أبي موسى الاشعري أن اقرأ في المغرب بقصار المفصل وفي العشاء بوسط المفصل وفي الصبح بطوال المفصل انتهى وأما في الظهر بطوال المفصل فلم أره بل قال الترمذي في الباب الذي يلي باب القراءة في الصبح وروى عن عمر أنه كتب الى أبي موسى أن اقرأ في الظهر بأوساط المفصل غير

(وفي الظهر مثل ذلك) أي مثل ما قرأ في الفجر (لاستوائهما في سعة الوقت) وروى أن النبي صلى الله عليه وسلم كان يقرأ في الظهر الم السجدة قال أبو سعيد الخدري سجد رسول الله صلى الله عليه وسلم في الظهر فظننا أنه قرأ الم تنزيل السجدة وقد روينا أنه كان يقرأ في الفجر الم تنزيل السجدة وفي الثانية هل أتى على الانسان فدل على أنه قرأ في الظهر ما قرأ في ركعتي الفجر (وقال في الاصل أو دونه لانه وقت الاشتغال فينقص عنه تحرزا عن الملال) وروى أبو سعيد الخدري أنه عليه السلام كان يقرأ في الظهر قدر ثلاثين آية وهو نحو سورة الملك وقوله (والعصر والعشاء سواء) يعني في سعة الوقت على جهة الاستحباب (يقرأ فيهما بأوساط المفصل) لما روى جابر بن سمرة أن النبي عليه السلام كان يقرأ في الركعتين الاوليين من العصر والسماء ذات البروج والسماء والطارق وحديث معاذ بن جبل أن قومه شكوا الى رسول الله صلى الله عليه وسلم تطويل قراءته في العشاء فقال له النبي صلى الله عليه وسلم أفتان أنت يا معاذ أين أنت من سبح اسم ربك الاعلى والشمس وضحاها (وفي المغرب بقصار المفصل) لما روى أنه عليه السلام قرأ في صلاة المغرب بالمعوذتين وطوال المفصل من سورة الحجرات الى سورة والسماء ذات البروج والاوساط منها الى لم يكن والقصار منها الى الآخر وقيل طواله من الحجرات الى عبس وأوساطه من كورت الى والضحى والقصار منه الى الآخر

(قوله وقيل طواله من الحجرات الى عبس) أقول أدخل الغاية هنا في المغيا بخلاف أخواته

وقوله (ويطيل الركعة الاولى من الفجر) بهجرى التوارث من لدن رسول الله صلى الله عليه وسلم الى يومنا هذا وفيه اعانة للناس على ادراك الجماعة ولا يطيل فى غيرها عندهما (وقال محمد أحب الى أن يطيل الركعة الاولى على الثانية فى الصلوات كلها لما روى) أبو قتادة رضى الله عنه (أن النبى صلى الله عليه وسلم كان يطيل القراءة فى الركعة الاولى فى الصلوات كلها ولهما أن ركعتى الصلاة استويا فى استحقاق القراءة) لكونهما ركنا فى الجميع وكل ما كانا كذلك يستويان فى المقدار الا بعارض غير اختيارى لان سبب الحدوث متحد وسبب التفاوت غير موجود وقلنا بعارض غير اختيارى ليخرج صلاة الفجر لان تطويل الركعة الاولى متفق عليه فيها ولئلا يرد ما يقال فى جانب محمد ان معنى تطويل الركعة الاولى على الثانية موجود فى سائر الصلوات الا أن الغفلة فى الفجر بسبب النوم وفى غيره باشتغال الناس بالكسب لان غفلتهم تلك باختيارهم بخلاف النوم ثم المعتبر فى التطويل بالآيات ان كانت متساوية أو متقاربة من حيث الكلمات والحروف وأما اذا كانت متفاوتة من حيث ذلك فالمعتبر بالكلمات والحروف فى مقدار زيادة احداهما على الاخرى فمنهم من اعتبر الثلث والثلثين بأن يكون الثلثان فى الاولى والثلث

وقد يقعان بالتطويل فى وقت غير مستحب فيوقت فيهما بالاوساط (ويطيل الركعة الاولى من الفجر على الثانية) اعانة للناس على ادراك الجماعة قال (وركعتا الظهر سواء) وهذا عند أبى حنيفة وأبى يوسف رحمهما الله وقال محمد رحمه الله أحب الى أن يطيل الركعة الاولى على غيرها فى الصلوات كلها لما روى أن النبى صلى الله عليه وسلم كان يطيل الركعة الاولى على غيرها فى الصلوات كلها ولهما أن الركعتين استويا فى استحقاق القراءة فيستويان فى المقدار بخلاف الفجر لانه وقت نوم وغفلة والحديث محمول على الاطالة من حيث الثناء والتعوذ والتسمية ولا معتبر بالزيادة والنقصان بما دون ثلاث آيات لعدم امكان الاحتراز عنه من غير حرج (وليس فى شىء من الصلوات قراءة سورة بعينها) بحيث لا تجوز بغيرها

أن فى الرواية ما يفيد المطلوب وهو ما قدمناه فى صحيح مسلم من حديث الخدرى عنه صلى الله عليه وسلم كان يقرأ فى صلاة الظهر فى الركعتين الاوليين فى كل ركعة قدر ثلاثين آية الحديث فارجع اليه (قوله وقد يقعان) أى بعد تأخيرهما الى الوقت الذى يستحب تأخيرهما اليه لو أطال القراءة قد يقع فى وقت غير مستحب وهو أعم من المكروه وقد تقدم أن التأخير الى النصف فى العشاء مباح وبعده مكروه فهذا قريب فى العصر بعيد فى العشاء (قوله لما روى الخ) روى البخارى أنه صلى الله عليه وسلم كان يقرأ فى الظهر فى الركعتين الاوليين بفاتحة الكتاب وسورتين وفى الركعتين الاخريين بفاتحة الكتاب ويطول فى الركعة الاولى ما لا يطول فى الثانية وهكذا فى العصر وهكذا فى الصبح فأجاب عنه بأنه محمول على الاطالة من حيث الثناء والتعوذ بما دون ثلاث آيات وعلى هذا فيحمل قول الراوى وهكذا فى الصبح على التشبيه فى أصل الاطالة لا قدرها فان تلك الاطالة معتبرة شرعا عند أبى حنيفة والمعتبرة أكثر من ذلك القدر وقد قدرت بأن يقرأ فى الاولى بخمس وعشرين وفى الثانية بتمام الاربعين ولان الاطالة فى الصبح لما كانت لان وقته وقت نوم وغفلة فلا بد من كونها بحيث يعتد اطالة لكن كون التشبيه فى ذلك غير المتبادر ولذا قال فى الخلاصة فى قول محمد انه أحب

فى الثانية وقال فى شرح الطحاوى ينبغى أن يقرأ فى الاولى بثلاثين آية وفى الثانية بعشر آيات أو عشرين وهذا بيان الاولوية وأما بيان الحكم فالجواز وان كان التفاوت فاحشا بأن قرأ فى الاولى بأربعين وفى الثانية بثلاث آيات وأما اطالة الركعة الثانية على الاولى فمكروه بالاتفاق ولا معتبر بالزيادة والنقصان بما دون ثلاث آيات لان النبى صلى الله عليه وسلم قرأ فى المغرب بالمعوذتين والثانية أطول بآية ولما قال فى الكتاب من قوله لعدم امكان الاحتراز عنه من غير حرج والحرج مدفوع وهذا فى الفرائض

وأما فى غيرها فعن أبى يوسف أن زيادة احدى الركعتين على الاخرى مكروهة وقيل ليست بمكروهة لان أمر النوافل أسهل الا ترى أنها جازت قاعدا مع القدرة على القيام وقوله (وليس فى شىء من الصلوات قراءة سورة بعينها) هذه المسئلة والتى بعدها يترا أى انهما فى افادة الحكم واحد وليس كذلك بل هما متغايران وضعا وبيانا أما الوضع فلان الاولى من مسائل القدورى والثانية من مسائل الجامع الصغير وقد التزم الاتيان بهما اذا اختلفت الروايتان وأما البيان فلان معنى الاولى ليس فى شىء من الصلوات مطلقا تعيين قراءة سورة بعينها لا تجوز الصلاة بغيرها وهو احتراز عن مذهب الشافعى فانه عين قراءة الفاتحة لجواز الصلاة كلها وقال لا تجوز الصلاة بغيرها من السور قلنا انه باطل

(قال المصنف وقد يقعان بالتطويل فى وقت غير مستحب) أقول أى بعد تأخيرهما الى الوقت الذى يستحب تأخيرهما اليه لو أطال القراءة قد يقع فى وقت غير مستحب وهو أعم من المكروه (قوله وقلنا بعارض غير اختيارى ليخرج صلاة الفجر لان تطويل الركعة الاولى متفق عليه فيها ولئلا يرد الخ) أقول قوله لان تطويل الركعة الخ علة للاخراج بلا نظر الى خصوصية المخرج وقوله لئلا يرد الخ علة للتقييد بهذا القيد (قوله لان غفلتهم تلك باختيارهم الخ) أقول هذا ناظر لقوله فيما تقدم قبل أسطر وهو قوله لئلا يرد الخ

(لاطلاق ماتلونا) من قوله تعالى فاقرؤا ماتيسر من القرآن لا يقال فعلى هذا يلزم التكرار من وجه آخر لما تقدم أن قراءة الفاتحة لاتتعين ركنا عندنا خلافا للشافعى لان ماتقدم كان من لفظ الهداية وههنا ذكرانه من لفظ القدورى ومعنى الثانية يكره أن يعين المصلى شيأ من القرآن مثل الم السجدة وهل أتى على الانسان لشئ من الصلوات كالفجر يوم الجمعة لاعلى انه لايجوز بغيرها وهو أيضا احتراز عن مذهب الشافعى فانه قال يستحب ذلك لحديث ابن مسعود أن النبى صلى الله عليه وسلم كان يقرؤهما فى صلاة الفجر فكيف يكون مكروها وقلنا ان فى ذلك هجر الباقى و إيهام التفضيل بلا دليل وذلك مكروه ولقوله تعالى وقال الرسول يارب ان قومى اتخذوا هذا القرآن مهجورا شكى الرسول صلى الله عليه وسلم قومه قريشا الى ربه باتخاذهم القرآن مهجورا وهو يوجب الحرمة لولا رواية الجواز بغيرها فعهما يكون مكروها لا يقال ليس فى ذلك هجر وانما هو تفضيل بدليل وهو ما روينا من حديث ابن مسعود لانه معارض بما روى جابر بن سمرة أن النبى صلى الله عليه وسلم كان يقرأ فى الفجر ق وبما روى أنه عليه السلام أقام بتبوك أربعين ليلة وكان يقرأ فى الفجر الفاتحة واذا زلزلت فعلم انه عليه السلام ماواظب على ذلك ففى استحباب المواظبة مخالفة له عليه السلام وحمل لصلاته على غير المستحب ولا كراهة أعظم من ذلك نعم لوفعل ذلك أحيانا كما فعله عليه السلام قلنا باستحبابه لتبركه بقراءة النبى صلى الله عليه وسلم (ولا يقرأ المؤتم خلف الامام) سواء كان فى الصلاة الجهرية أو غيرها خلافا للشافعى (٢٣٨) فى الفاتحة فانه يقول يجب عليه قراءتها فى الصلاة السرية وفى الركعات التى لاجهر فيها وكذا فيما يجهر فيه على الصحيح من مذهبه قال أصحابه ويستحب للامام على هذا القول أن يسكت بعد الفاتحة قدر مايقرأ المقتدى الفاتحة واستدل على ذلك بأن القراءة ركن من الاركان فيشتركان فيه كما فى سائر الاركان ولنا قوله عليه السلام من كان له امام فقراءة الامام له قراءة حدث به أبو حنيفة فى مسنده عن موسى بن عائشة عن عبد الله بن شداد عن جابر بن عبد الله رضى الله عنه لا يقال هذا الحديث معارض بقوله عليه السلام لاصلاة الا بقراءة فيسلم استدلاله بالقياس سالما الا انا نقول بالموجب أى سلمنا أن لاصلاة الا بقراءة ولكن ليس الكلام يخص فيه وانما الكلام فى أن قراءة الامام قراءة له أولا وحديثهم لايدل على نفى ولا اثبات وحديثنا يدل على ثبوته فعملنا به حذرا عن الالغاء ولهذا لم يذكر المصنف حديثهم فى الاستدلال لعدم الفائدة فى ذكره وقوله (وعليه اجماع الصحابة) قيل فيه نظر لان منهم من يقول بوجوب قراءة الفاتحة على ماروى عن عبادة بن الصامت وأجيب بأن المراد به اجماع أكثر الصحابة فانه روى عن ثمانين نفرا من كبار الصحابة منع المقتدى عن القراءة خلف الامام وقال الشعبى أدركت سبعين بدريا كلهم يمنعون المقتدى عن القراءة خلف الامام وليس بشئ لان هذا المقدار ليس أكثر الصحابة وأيضا المذهب عندنا ان خلاف الواحد كخلاف الاكثر وقيل المراد به اجماع مجتهدى الصحابة وكبارهم وقد روى عن عبد الله بن زيد بن أسلم عن أبيه قال كان عشرة من أصحاب النبى صلى الله عليه وسلم ينهون عن القراءة خلف الامام أشد النهى أبو بكر الصديق وعمر بن الخطاب وعثمان بن عفان وعلى بن أبى طالب وعبد الرحمن بن عوف وسعد بن أبى وقاص وعبد الله بن مسعود وزيد بن ثابت وعبد الله بن عمر وعبد الله بن عباس رضى الله عنهم ويجوز أن يكون رجوع المخالف ثابتا فيتم الاجماع ويجوز أن يقال لما ثبت نهى العشرة المذكورة ولم يثبت رد أحد عليهم عند توفر الصحابة كان اجماعا سكوتيا

لاطلاق ماتلونا (ويكره أن يوقت بشئ من القرآن لشئ من الصلوات) لما فيه من هجر الباقى وايهام التفضيل (ولا يقرأ المؤتم خلف الامام) خلافا للشافعى رحمه الله فى الفاتحة له أن القراءة ركن من الاركان فيشتركان فيه ولنا قوله عليه السلام من كان له امام فقراءة الامام له قراءة وعليه اجماع الصحابة

(قوله ويكره أن يوقت) كالسجدة والانسان لفجر الجمعة والجمعة والمنافقين للجمعة قال الطحاوى والاسبيجابى هذا اذا رآه حتما يكره غيره أما لو قرأ للتيسر عليه أو تبركا بقراءته صلى الله عليه وسلم فلا كراهة لكن بشرط أن يقرأ غيرهما أحيانا لئلا يظن الجاهل أن غيرهما لايجوز ولا تحرير فى هذه العبارة بعد العلم بأن الكلام فى المداومة والحق أن المداومة مطلقا مكروهة سواء رآه حتما يكره غيره أولا لان دليل الكراهة لايفصل وهو ايهام التفضيل وهجر الباقى لكن الهجران انما يلزم لو لم يقرأ الباقى فى صلاة أخرى فالحق انه ايهام التعيين ثم مقتضى الدليل عدم المداومة لا المداومة على العدم كما يفعله حنفية العصر بل يستحب أن يقرأ بذلك أحيانا تبركا بالمأثور فان لزوم الايهام ينتفى بالترك أحيانا ولذا قالوا السنة أن يقرأ فى ركعتى الفجر بقل يا أيها الكافرون وقل هو الله أحد وظاهر هذا افادة المواظبة على ذلك وذلك لان الايهام المذكور منتف بالنسبة الى المصلى نفسه (قوله له أن القراءة ركن فيشتركان فيه) أما الاولى فظاهرة وأما الثانية فلقوله تعالى فاقرؤا ماتيسر منه وهو عام فى المصلين وكذا قوله صلى الله عليه وسلم لاصلاة الا بقراءة (قوله ولنا قوله صلى الله عليه وسلم من كان له امام فقراءة الامام له قراءة) فاذا صح وجب أن يخص عموم الآية والحديث على طريقة الخصم مطلقا فيخرج المقتدى وعلى طريقتنا

(قوله وبما روى أنه أقام عليه السلام بتبوك أربعين ليلة وكان يقرأ فى الفجر الفاتحة واذا زلزلت) أقول ذلك فى السفر والكلام فى الحضر (قوله فعلم أنه عليه السلام ماواظب على ذلك الخ) أقول لو كانت المواظبة بلا ترك أفادت الوجوب ولو صح ماذكره لم يوجد ترك السنة منه صلى الله عليه وسلم (قوله نعم لو فعل ذلك الى قوله قلنا باستحبابه لتبركه بقراءة النبى عليه السلام) أقول جواب بتغيير الدليل

يخص أيضا لانهما عام خص منه البعض وهو المدرك في الركوع اجماعا فجاز تخصيصهما بعده بالمقتدي بالحديث المذكور وكذا يحمل قوله صلى الله عليه وسلم فكبر ثم اقرأ ما تيسر معك من القرآن على غير حالة الاقتداء جمعا بين الادلة بل يقال القراءة ثابتة من المقتدي شرعا فان قراءة الامام قراءة له فلو قرأ لكان له قراءتان في صلاة واحدة وهو غير مشروع بقي الشأن في تصحيحه وقد روي من طرق عديدة مرفوعا عن جابر بن عبد الله عنه صلى الله عليه وسلم وقد ضعف واعترف المضعفون لرفعه مثل الدارقطني والبيهقي وابن عدي بأن الصحيح انه مرسل لان الحفاظ كالسفيانين وأبي الاحوص وشعبة واسرائيل وشريك وأبي خالد الدالاني وجرير وعبد الحميد وزائدة وزهير رووه عن موسى بن أبي عائشة عن عبد الله بن شداد عن النبي صلى الله عليه وسلم فأرسلوه وقد أرسله مرة أبو حنيفة رضي الله عنه كذلك فنقول المرسل حجة عندنا أكثر أهل العلم فيكفينا فيما يرجع الى العمل على رأينا وعلى طريق الالزام أيضا باقامة الدليل على حجية المرسل وعلى تقدير التنزل عن حجيته فقد رفعه أبو حنيفة بسند صحيح روى محمد بن الحسن في موطئه أخبرنا أبو حنيفة حدثنا أبو الحسن موسى بن أبي عائشة عن عبد الله بن شداد عن جابر رضي الله عنه عن النبي صلى الله عليه وسلم قال من صلى خلف امام فان قراءة الامام له قراءة وقولهم ان الحفاظ الذين عدوهم لم يرفعوه غير صحيح قال أحمد بن منيع في مسنده أخبرنا اسحق الازرق حدثنا سفيان وشريك عن موسى بن أبي عائشة عن عبد الله ابن شداد عن جابر رضي الله عنه قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم من كان له امام فقراءة الامام له قراءة قال وحدثنا جرير عن موسى بن أبي عائشة عن عبد الله بن شداد عن النبي صلى الله عليه وسلم فذكره ولم يذكر عن جابر ورواه عبد بن حميد حدثنا أبو نعيم حدثنا الحسن بن صالح عن أبي الزبير عن جابر عن النبي صلى الله عليه وسلم فذكره واسناد حديث جابر الاول صحيح على شرط مسلم فهؤلاء سفيان وشريك وجرير وأبو الزبير رفعوه بالطرق الصحيحة فبطل عدهم فيمن لم يرفعه ولو تفرد الثقة وجب قبوله لان الرفع زيادة وزيادة الثقة مقبولة فكيف ولم ينفرد والثقة قد يسند الحديث تارة ويرسله أخرى وأخرجه ابن عدي عن أبي حنيفة في ترجمته وذكر فيه قصة وبها أخرجه أبو عبد الله الحاكم قال حدثنا أبو محمد بن بكر بن محمد بن حمدان الصيرفي حدثنا عبد الصمد بن الفضل البلخي حدثنا مكي بن ابراهيم عن أبي حنيفة عن موسى بن أبي عائشة عن عبد الله بن شداد بن الهاد عن جابر بن عبد الله ان النبي صلى الله عليه وسلم صلى ورجل خلفه يقرأ فجعل رجل من أصحاب النبي صلى الله عليه وسلم ينهاه عن القراءة في الصلاة فلما انصرف أقبل عليه الرجل وقال أتنهاني عن القراءة خلف رسول الله صلى الله عليه وسلم فتنازعا حتى ذكر ذلك للنبي صلى الله عليه وسلم فقال صلى الله عليه وسلم من صلى خلف امام فان قراءة الامام له قراءة وفي رواية لابي حنيفة ان ذلك كان في الظهر أو العصر هكذا ان رجلا قرأ خلف رسول الله صلى الله عليه وسلم في الظهر أو العصر فأومأ اليه رجل فنهاه فلما انصرف قال أتنهاني الحديث وهذا يفيد أن أصل الحديث هذا غير أن جابرا روى عنه محل الحكم فقط تارة والمجموع تارة ويتضمن رد القراءة خلف الامام لانه خرج تأييدا لنهي ذلك الصحابي عنها مطلقا في السرية والجهرية خصوصا في رواية أبي حنيفة رضي الله عنه ان القصة كانت في الظهر أو العصر لا اباحة فعلها وتركها فيعارض ما روي في بعض روايات حديث مالي أنازع القرآن أنه قال ان كان لا بد فالفاتحة وكذا ما رواه أبو داود والترمذي عن عبادة بن الصامت قال كنا خلف رسول الله صلى الله عليه وسلم في صلاة الفجر فقرأ رسول الله صلى الله عليه وسلم فثقلت عليه القراءة فلما فرغ قال لعلكم تقرؤن خلف امامكم قلنا نعم هذا يا رسول الله قال لا تفعلوا الا بفاتحة الكتاب فانه لا صلاة لمن لم يقرأ بها ويقدم لتقدم المنع على الاطلاق عند التعارض ولقوة السند فان حديث المنع من

كان له امام أصح فبطل رد المتعصبين وتضعيف بعضهم لمثل أبي حنيفة مع تضيقه في الرواية الى الغاية حتى انه شرط التذكر لجواز الرواية بعد علمه انه خطه ولم يشترط الحفاظ هذا ولم يوافقه صاحباه ثم قد عضد بطرق كثيرة عن جابر غير هذه وان ضعفت وبمذاهب الصحابة رضي الله عنهم حتى قال المصنف ان عليه اجماع الصحابة في موطا مالك عن نافع عن ابن عمر قال اذا صلى أحدكم خلف الامام فحسبه قراءة الامام واذا صلى وحده فليقرأ قال وكان ابن عمر رضي الله عنه لا يقرأ خلف الامام ورواه عنه الدارقطني مرفوعا وقال رفعه وهم لكن اذا صح عنه ذلك فالظاهر انه لسماعه منه صلى الله عليه وسلم فيكون رفعه صحيحا وان كان راويه ضعيفا وروى ابن عدي في الكامل عن اسمعيل بن عمرو بن نجيح ابن اسحق البجلي عن الحسن بن صالح عن أبي هارون العبدي عن أبي سعيد الخدري قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم من كان له امام فقراءة الامام له قراءة وقال هذا لا يتابع عليه اسمعيل وهو ضعيف وليس كما قال بل تابعه عليه النضر بن عبد الله وروى الطبراني في الاوسط حدثنا محمد بن ابراهيم بن عامر بن ابراهيم الاصبهاني حدثني أبي عن جدي عن النضر بن عبد الله حدثنا الحسن الخ سندا ومتنا وروى من حديث ابن عباس رضي الله عنه يرفعه وفيه كلام وروى الطحاوي في شرح الآثار حدثنا يونس بن عبد الاعلى حدثنا عبد الله بن وهب أخبرني حيوة بن شريح عن بكر بن عمرو عن عبد الله بن مقاسم أنه سأل عبد الله بن عمر وزيد بن ثابت وجابر بن عبد الله رضي الله عنهم فقالوا لا تقرأ خلف الامام في شيء من الصلاة وروى محمد بن الحسن في موطئه عن سفيان بن عيينة عن منصور عن أبي وائل قال سئل عبد الله بن مسعود رضي الله عنه عن القراءة خلف الامام قال أنصت فان في الصلاة شغلا ويكفيك الامام وروى فيه عن داود بن قيس الفراء المدني قال أخبرني بعض ولد سعد بن أبي وقاص أن سعدا رضي الله عنه قال وددت الذي يقرأ خلف الامام في فيه جمرة ورواه عبد الرزاق الا أنه قال في فيه حجر وروى محمد أيضا في موطئه عن داود بن قيس عن ابن عجلان أن عمر بن الخطاب رضي الله عنه قال ليت في فم الذي يقرأ خلف الامام حجرا وأخرجه أيضا عبد الرزاق وأخرج الطحاوي عن حماد بن سلمة عن أبي جمرة قال قلت لابن عباس أقرأ والامام بين يدي قال لا وروى ابن أبي شيبة في مصنفه عن جابر قال لا تقرأ خلف الامام ان جهر ولا ان خافت وأخرج هو وعبد الرزاق من قول علي رضي الله عنه قال من قرأ خلف الامام فقد أخطأ الفطرة وأخرجه الدارقطني من طريق وقال لا يصح اسناده وقال ابن حبان في كتاب الضعفاء هذا يرويه عبد الله بن أبي ليلى الانصاري عن علي وهو باطل ويكفي في بطلانه اجماع المسلمين على خلافه وأهل الكوفة انما اختار وا ترك القراءة خلف الامام فقط لا أنهم لم يجيزوا ذلك وابن أبي ليلى هذا رجل مجهول انتهى وليس ما نسبه الى أهل الكوفة بصحيح بل هم يمنعونه وهي عندهم تكره والمراد كراهة التحريم كما يفيده قول المصنف وعندهما يكره لما فيه من الوعيد وصرح بعض المشايخ بأنه لا تحل خلف الامام وقد عرف من طريق أصحابنا أنهم لا يطلقون الحرام الا على ما حرمته بقطعي وفي سنن النسائي أخبرنا هارون بن عبد الله حدثنا زيد بن الحباب حدثنا معاوية بن صالح حدثنا أبو الزاهرية حدثني كثير بن مرة الحضرمي عن أبي الدرداء سمعته يقول سئل رسول الله صلى الله عليه وسلم أفي كل صلاة قراءة قال نعم قال رجل من الانصار وجبت هذه فالتفت الي وكنت أقرب القوم منه فقال ما أرى الامام اذا أم القوم الا قد كفاهم فان لم يكن هذا من كلام النبي صلى الله عليه وسلم بل من كلام أبي الدرداء فلم يكن ليروي عن النبي صلى الله عليه وسلم في كل صلاة قراءة ثم يعتد بقراءة الامام عن المقتدي الا لعلم عنده فيه من النبي صلى الله عليه وسلم

وقوله (وهو ركن مشترك) جواب عن قوله القراءة ركن وتقريره سلمنا أنه ركن مشترك (بينهما) لكن حظ المقتدى (منهما الاستماع والانصات) لقوله تعالى واذا قرئ القرآن فاستمعوا له وأنصتوا لما روى عن ابن عباس أن أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم قرؤا خلفه فخلطوا عليه القراءة فنزلت ولما روى أبو هريرة أنه صلى الله عليه وسلم قال انما جعل الامام ليؤتم به فاذا كبر فكبروا واذا قرأ فأنصتوا الحديث وقوله (ويستحسن قراءة الفاتحة على سبيل الاحتياط فيما روى عن محمد) لما روى من حديث

عبادة بن الصامت (ويكره عندهما لما فيه من الوعيد) وهو ما روى أنه عليه السلام قال من قرأ خلف الامام ففي فيه جمرة وقال وقد أخطأ السنة وقيل المراد به ما روى عن سعد بن أبي وقاص انه قال من قرأ خلف الامام فسدت صلاته وما روى أن عمر بن الخطاب قال ليت في فم الذي يقرأ خلف الامام حجرا وغير ذلك ولا منافاة في ذلك فجاز أن يكون الكل مرادا وقوله (ويستمع وينصت وان قرأ الامام آية الترغيب) أى الى الجنة (والترهيب) أى من النار ودليله المذكور في الكتاب ظاهر وهل يسأل ويتعوذ الامام أو المنفرد أولا لم يذكره ههنا فأما الامام فلا يفعل ذلك لا في الفرض ولا في النفل لانه لم ينقل ذلك عن النبي صلى الله عليه وسلم ولا عن الائمة بعده ولانه يؤدى الى تطويل الصلاة على القوم وهو مكروه وكذلك المنفرد اذا كان في الفرض لانه غير المنقول عن النبي صلى الله عليه وسلم ولا عن الائمة بعده وأما اذا كان في التطوع فهو حسن لحديث حذيفة رضى الله عنه قال صليت مع رسول الله صلى الله عليه وسلم صلاة الليل فما مر بآية فيها ذكر الجنة الا وقف وسأل الله الجنة وما مر بآية فيها ذكر النار الا وقف وتعوذ بالله من النار

وهو ركن مشترك بينهما لكن حظ المقتدى الانصات والاستماع قال عليه السلام واذا قرأ الامام فأنصتوا ويستحسن على سبيل الاحتياط فيما يروى عن محمد رحمه الله ويكره عندهما لما فيه من الوعيد (ويستمع وينصت وان قرأ الامام آية الترغيب والترهيب) لان الاستماع والانصات فرض بالنص والقراءة وسؤال الجنة والتعوذ من النار كل ذلك مخل به

(قوله قال صلى الله عليه وسلم واذا قرأ فأنصتوا) رواها مسلم زيادة في حديث اذا كبر الامام فكبروا وقد ضعفها أبو داود وغيره ولم يلتفت الى ذلك بعد صحة طريقها وثقة راويها وهذا هو الشاذ المقبول ومثل هذا هو الواقع في حديث من كان له امام فقراءة الامام له قراءة (قوله على سبيل الاحتياط فيما روى عن محمد) تقتضى هذه العبارة أنها ليست ظاهر الرواية عنه كما قال في الزكاة خلافا لابى يوسف فيما روى عنه في دين الزكاة وهو الذى يظهر من قوله في الذخيرة وبعض مشايخنا ذكروا أن على قول محمد لا يكره وعلى قولهما يكره ثم قال في الفصل الرابع الاصح أنه يكره والحق أن قول محمد كقولهما فان عباراته في كتبه مصرحة بالتجافى عن خلافه فانه في كتاب الآثار في باب القراءة خلف الامام بعد ما أسند الى علقمة بن قيس أنه ما قرأ قط فيما يجهر فيه ولا فيما لا يجهر فيه قال وبه نأخذ لا نرى القراءة خلف الامام في شئ من الصلاة يجهر فيه أو لا يجهر ثم استمر في اسناد آثار أخر ثم قال قال محمد لا ينبغى أن يقرأ خلف الامام في شئ من الصلوات وفي موطئه بعد أن روى في منع القراءة في الصلاة ما روى قال قال محمد لا قراءة خلف الامام فيما جهر وفيما لم يجهر فيه بذلك جاءت عامة الاخبار وهو قول أبى حنيفة وقال السرخسى تفسد صلاته في قول عدة من الصحابة ثم لا يخفى أن الاحتياط في عدم القراءة خلف الامام لان الاحتياط هو العمل بأقوى الدليلين وليس مقتضى أقواهما القراءة بل المنع (قوله لما فيه من الوعيد) تقدم بعضه فيما أسندناه من أقوال الصحابة (قوله وان قرأ الامام) ان للوصل وذلك لان الله تعالى وعد بالرحمة اذا استمع قال تعالى فاستمعوا له وأنصتوا لعلكم ترحمون ووعده حتم واجابة دعاء المتشاغل عنه به غير مجزوم به وكذا الامام لا يشتغل بغير القراءة سواء أم في الفرض أو النفل أما المنفرد ففي الفرض كذلك وفي النفل يسأل الجنة ويتعوذ من النار عند ذكرهما ويتفكر في آية المثل وقد ذكروا فيه حديث حذيفة صليت مع رسول الله صلى الله عليه وسلم صلاة الليل فما مر بآية فيها ذكر الجنة الا وقف وسأل الله تعالى الجنة وما مر بآية فيها ذكر النار الا وقف وتعوذ من النار وهذا يقتضى أن الامام يفعله في النافلة وهم صرحوا بالمنع الا أنهم عللوه بالتطويل على المقتدى فعلى هذا لو أم من يعلم منه طلب ذلك يفعله (قوله بالنص) يعنى قوله تعالى واذا قرئ القرآن فاستمعوا له وأنصتوا والانصات لا يخص الجهرية لانه عدم الكلام لكن قيل انه السكوت للاستماع لا مطلقا وحاصل الاستدلال بالآية أن المطلوب أمران الاستماع والسكوت فيعمل بكل منهما والاول يخص الجهرية والثانى لا فيجرى على اطلاقه فيجب السكوت عند القراءة مطلقا وهذا بناء على أن ورود الآية في القراءة في الصلاة وأخرج البيهقى عن الامام أحمد قال أجمع الناس على أن هذه

(قوله ولما روى أبو هريرة أنه عليه السلام قال انما جعل الامام ليؤتم به فاذا كبر فكبروا واذا قرأ فأنصتوا) أقول المقصود هنا الزام الشافعى ويحصل ذلك بما رويناه (قوله من قرأ خلف الامام فسدت صلاته) أقول فيلزم أن لا يكره بل يفسد الصلاة عندهما رحمهما الله

(وكذلك في الخطبة وكذلك ان صلى على النبي عليه السلام) لفرضية الاستماع

الآية في الصلاة وأخرج عن مجاهد كان صلى الله عليه وسلم يقرأ في الصلاة فسمع قراءة فتى من الانصار فنزل واذا قرئ القرآن فاستمعوا له وأنصتوا وأخرج ابن مردويه في تفسيره قال حدثنا أبو أسامة عن سفيان عن أبي المقدام هشام بن زياد عن معاوية بن قرة قال سألت بعض أشياخنا من أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم أحسبه قال عبد الله بن مغفل كل من سمع القرآن وجب عليه الاستماع والانصات قال انما نزلت هذه الآية واذا قرئ القرآن فاستمعوا له وأنصتوا في القراءة خلف الامام هذا وفي كلام أصحابنا ما يدل على وجوب الاستماع في الجهر بالقرآن مطلقا قال في الخلاصة رجل يكتب الفقه وبجنبه رجل يقرأ القرآن فلا يمكنه استماع القرآن فالاثم على القارئ وعلى هذا لو قرأ على السطح في الليل جهرا والناس نيام يأثم وهذا صريح في اطلاق الوجوب ولان العبرة لعموم اللفظ لا لخصوص السبب ((فروع في القراءة خارج الصلاة)) يستحب لمريدها أن يلبس أحسن ثيابه ويتعمم ويستقبل وكذا العالم للعلم تعظيما له ولو قرأ مضطجعا فلا بأس ويضم رجليه عند القراءة لانه تعظيم النائم بخلاف مدهما فانه سوء أدب ولو قرأ ماشيا أو عند النسج ونحوه من الاعمال أو هي عند الغزل ونحوه ان كان القلب حاضرا غير مشتغل لا يكره ويختم القرآن في الصيف أول النهار وفي الشتاء أول الليل وقراءة القرآن كله في يوم أفضل من قراءة سورة الاخلاص خمسة آلاف مرة هذا في حق قارئ القرآن وقراءتها ثلاثا عند الختم خارج الصلاة اختلف المشايخ في استحبابه واستحسنه مشايخ العراق وفي المكتوبة لا يزيد على مرة ولا يقرأ في المغتسل والمخرج والحمام ومكشوف العورة أو وامرأته هناك تغتسل مكشوفة وكذا الذكر والمختار في الحمام أن الكراهة ان جهر وفيه أحد مكشوف العورة وتعلم باقي القرآن لمن تعلم بعض الفرائض أفضل من صلاة التطوع وتعلم الفقه أفضل من تعلم باقي القرآن وجميع الفقه لابد منه وتعلم المرأة من المرأة أحب من تعلمها من الاعمى (قوله وكذلك في الخطبة) هذا اذا كان بحيث يسمع فأما النائي فلا رواية فيه عن المتقدمين واختلف المتأخرون والاحوط السكوت يعني عدم القراءة والكتابة ونحوها كالكلام المباح فانه مكروه في المسجد في غير حال الخطبة فكيف في حالها ولانه ان لم يسمع فقد يشوش بهمهمته على من يقرب منه وهو بحيث يسمع وكذا الامام لا يتكلم في خلاله لان التكلم في خلال الذكر المنظوم يذهب بهاءه والتشميت ورد السلام على هذا لان السلام ممنوع في هذه الحالة فلا ينتهض سببا لايجاب الرد وعن الفضلي ان على هذا السلام على المدرس في درسه والقارئ وصاحب الورد في ورده وسلام المكدي لقصده به المال لا افشاء السلام واعلم أن حديث المدرس يحتاج الى نية خالصة في عدم الرد فليحذر من تلبيس النفس قصد العظمة بقصد العبادة وانه يشتغل عنها بالرد والله مطلع على ما في الضمير ((فروع مهمة)) في الفتاوى القراءة في الركعتين من آخر السورة أفضل أو سورة بتمامها قال ان كان آخر السورة أكثر من السورة التي أراد قراءتها كان آخر السورة أفضل وينبغي أن يقرأ في الركعتين آخر سورة واحدة لا آخر سورة في كل ركعة فانه مكروه عند الاكثر وفي الخلاصة اذا قرأ سورة واحدة في ركعتين اختلف فيه والاصح أنه لا يكره لكن لا ينبغي أن يفعل ولو فعل لا بأس به وكذا لو قرأ أوسط السورة أو آخر سورة في الاولى وفي الثانية وسط سورة أو آخر سورة أخرى أي لا ينبغي أن يفعل ولو فعل لا بأس به وفي نسخة الحلواني قال بعضهم يكره ولو جمع بين سورتين في ركعة لا ينبغي أن يفعل ولو فعل لا بأس به والانتقال من آية من سورة الى آية من سورة أخرى أو من هذه السورة بينهما آيات مكروه وكذا الجمع بين سورتين بينهما سور أو سورة في ركعة أما في الركعتين فان كان بينهما سور أو سورتان لا يكره وان

(وكذلك) اذا كان الخطيب (في الخطبة) يستمع القوم وينصتوا لما روى أبو هريرة أن النبي صلى الله عليه وسلم قال من قال لصاحبه والامام يخطب أنصت فقد لغا ومن لغا فلا صلاة له وكذلك ان صلى على النبي صلى الله عليه وسلم يستمعون وينصتون سأل أبو يوسف أبا حنيفة رحمهما الله اذا ذكر الامام هل يذكرون ويصلون على النبي صلى الله عليه وسلم قال أحب الي أن يستمعوا وينصتوا ولم يقل لا يذكرون ولا يصلون فقد أحسن في العبارة واحتشم من أن يقول لا يذكرون ولا يصلون على النبي صلى الله عليه وسلم وانما كان الاستماع والانصات أحب لان ذكر الله والصلاة على النبي عليه السلام ليس بفرض واستماع الخطبة فرض فلا يجوز ترك الفرض لاقامة ما ليس بفرض

كان

وقوله (الا أن يقرأ الخطيب) استثناء من قوله وكذلك ان صلى يعني اذا قرأ الخطيب (قوله تعالى يا أيها الذين آمنوا صلوا عليه وسلموا تسليما يصلي السامع في نفسه) لان الخطيب حكى عن الله تعالى أنه يصلي وعن الملائكة أنهم يصلون وحكى أمر الله بذلك وهو قد اشتغل بذلك فكان على القوم أن يشتغلوا بالصلاة تحقيقا للمطلوب منهم وقد روي هذا عن أبي يوسف رحمه الله وهذا اذا كان قريبا من المنبر وأما اذا كان نائيا عنه بحيث لا يسمع الخطبة فقد اختلفوا في أن قراءة القرآن أولى أم الانصات روي عن محمد بن سلمة أنه قال الانصات أولى وهو اختيار الكرخي وقد اختاره المصنف لان المأمور به عند قراءة القرآن شيئان الاستماع والانصات فاذا تهيأ له العمل بأحدهما عمل امتثالا للامر بحسب الامكان وقال بعضهم قراءة القرآن أولى وهو اختيار الفضلي لان الامر بالانصات انما كان لاجل الاستماع للتدبر وحيث فات ذلك يقرأ القرآن احرازا للثواب

﴿باب الامامة﴾

لما فرغ من ذكر أفعال الامام من بيان وجوب الجهر والمخافتة ومن تقدير القراءة بما هو سنة قراءة الامام وذكر أفعال المقتدي من وجوب الاستماع والانصات أتبعه ذكر صفة شرعية الامامة بأنها على أي صفة هي من المشروعات فذكر من يصلح لها وما يتلوها من خواص الامامة فقال (الجماعة سنة مؤكدة) أي قوية تشبه الواجب في القوة حتى استدل بمعاهدتها على وجود الايمان بخلاف سائر المشروعات وهي التي يسميها الفقهاء سنة الهدى أي أخذها هدى وتركها ضلالة وأشار الى ذلك قوله صلى الله عليه وسلم (الجماعة من سنن الهدى لا يتخلف عنها الا منافق) وليس المراد بالمنافق المنافق المصطلح وهو الذي يبطن الكفر ويظهر الاسلام والا لكانت الجماعة فريضة لان المنافق كافر ولا يثبت الكفر بترك غير الفريضة وكان آخر الكلام مناقضا لاوله فيكون المراد به العاصي والجماعة من خصائص الدين فانها لم تكن مشروعة في دين من الاديان ولا صحة لقول من يجعلها فرض عين كأحمد وبعض أصحاب الشافعي ويقول لو صلى وحده لم يجز ولا القول من يقول انها فرض كفاية كأكثر أصحاب الشافعي والكرخي والطحاوي لانهم يستدلون بآية مؤولة كقوله تعالى واركعوا مع الراكعين أو بخبر واحد وذلك لا يفيد الفرضية

الا أن يقرأ الخطيب قوله تعالى يا أيها الذين آمنوا صلوا عليه الآية فيصلي السامع في نفسه واختلفوا في النائي عن المنبر والاحوط هو السكوت اقامة لفرض الانصات والله أعلم

﴿باب الامامة﴾

الجماعة سنة مؤكدة) لقوله عليه السلام الجماعة سنة من سنن الهدى لا يتخلف عنها الا منافق

كان سورة قيل يكره وقيل ان كانت طويلة لا يكره كما اذا كانت سورتان قصيرتان وان قرأ في ركعة سورة وفي الثانية ما فوقها أو فعل ذلك في ركعة فهو مكروه وان وقع هذا من غير قصد بأن قرأ في الاولى بقل أعوذ برب الناس يقرأ في الثانية هذه السورة أيضا قال في الخلاصة هذا كله في الفرائض أما في النوافل فلا يكره وعندي في الكلية نظر فانه صلى الله عليه وسلم نهى بلالا عن الانتقال من سورة الى سورة وقال له اذا ابتدأت بسورة فأتمها على نحوها حين سمعه ينتقل من سورة الى سورة في التهجد ولو قصد سورة وافتتح غيرها فأراد تركها الى المقصود كره ذلك ولو كان حرفا واحدا ولو كبر الركوع ثم بدا له أن يزيد في القراءة لا بأس به ما لم يركع (قوله الا أن يقرأ الخطيب) أفاد وجوب السكوت في الثانية كلها أيضا خلا المستثنى وروى الاستثناء عن أبي يوسف رحمه الله واستحسنه بعض المشايخ لان الامام حكى أمر الله بالصلاة واشتغل هو بالامتثال فيجب عليهم موافقته والأشبه عدم الالتفات والله أعلم

﴿باب الامامة﴾

الجماعة سنة وما زاد على الواحد جماعة في غير الجمعة عن محمد رحمه الله (قوله الجماعة سنة) لا يطابق دليله الذي ذكره الدعوى اذ مقتضاه الوجوب الا لعذر الا أن يريد ثبوتها بالسنة وحاصل الخلاف في المسئلة أنها فرض عين الا من عذر وهو قول أحمد وداود وعطاء وأبي ثور وعن ابن مسعود وأبي موسى الاشعري وغيرهما من سمع النداء ثم لم يجب فلا صلاة له وقيل على الكفاية وفي الغاية قال عامة مشايخنا انها واجبة وفي المفيد انها واجبة وتسميتها سنة لوجوبها بالسنة وفي البدائع يجب على العقلاء البالغين الاحرار القادرين على الجماعة من غير حرج واذا فاتته لا يجب عليه الطلب في المساجد بلا خلاف بين أصحابنا بل ان أتى مسجدا آخر للجماعة فحسن وان صلى في مسجد حيه منفردا فحسن وذكر

﴿باب الامامة﴾

(قوله وذلك لا يفيد الفرضية) أقول نعم لكن يفيد الوجوب كما ذهب اليه عامة مشايخنا

القدوري يجمع بأهله ويصلي بهم يعني وينال ثواب الجماعة وقال شمس الأئمة الاولى في زماننا تتبعها وسئل الحلواني عمن يجمع بأهله أحيانا هل ينال ثواب الجماعة فقال لا ويكون بدعة ومكروها بلا عذر واختلف في الافضل من جماعة مسجد حيه وجماعة المسجد الجامع وإذا كان مسجدان يختار أقدمهما فان استويا فالاقرب وان صلى في الاقرب وسمع اقامة غيره فان كان دخل فيه لا يخرج والا فيذهب اليه وهذا على الاطلاق تفريع على أفضلية الاقرب مطلقا لا على من فضل الجامع فلو كان الرجل متفقها فمجلس استاذه لدرسه أو مجلس العامة أفضل بالاتفاق وقد سمعت أن الجماعة تسقط بالعذر من الاعذار المرض وكونه مقطوع اليد والرجل من خلاف أو مفلوجا أو مستخفيا من السلطان أو لا يستطيع المشي كالشيخ العاجز وغيره وان لم يكن بهم ألم وفي شرح الكنز والاعمى عند أبي حنيفة والظاهر انه اتفاق والخلاف في الجمعة لا الجماعة ففي الدراية قال محمد لا يجب على الاعمى و بالمطر والطين والبرد الشديد والظلمة الشديدة في الصحيح وعن أبي يوسف سألت أبا حنيفة عن الجماعة في طين وردغة فقال لا أحب تركها وقال محمد في الموطا الحديث رخصة يعني قوله صلى الله عليه وسلم اذا ابتلت النعال فالصلاة في الرحال وما عن ابن أم مكتوم أنه قال يا رسول الله اني ضرير شاسع الدار ولي قائد لا يلائمني فهل تجد لي رخصة أن أصلي في بيتي قال أتسمع النداء قال نعم قال ما أجد لك رخصة رواه أبو داود وأحمد والحاكم وغيرهم معناه لا أجد لك رخصة تحصل لك فضيلة الجماعة من غير حضورها لا الايجاب على الاعمى فانه صلى الله عليه وسلم رخص لعتبان بن مالك في تركها وقيل الجماعة سنة مؤكدة في قوة الواجب فهذه أربعة أقوال وجه الاول قوله صلى الله عليه وسلم لقد هممت أن آمر بالمؤذن فيؤذن ثم آمر رجلا فيصلي بالناس ثم أنطلق معي برجال معهم حزم الحطب الى قوم يتخلفون عن الصلاة فأحرق عليهم بيوتهم بالنار وليس المراد ترك الصلاة أصلا بدليل ما عن أبي هريرة رضي الله عنه عنه صلى الله عليه وسلم لقد هممت أن آمر فتية فيجمعوا الى حزما من حطب ثم آتي قوما يصلون في بيوتهم ليست بهم علة فأحرقها عليهم فقيل ليزيد هو ابن الاصم الجمعة عنى أو غيرها قال صمت أذناي ان لم أكن سمعت أبا هريرة يأثره عن رسول الله صلى الله عليه وسلم ولم يذكر جمعة ولا غيرها رواه مسلم وغيره وانما قالوا ليزيد ذلك لانه روى عن ابن مسعود نحوه الا أنه قال يتخلفون عن الجمعة رواه مسلم أيضا قيل هما روايتان رواية في الجمعة ورواية في الجماعة وكلاهما صحيح وروى ابن ماجه عنه صلى الله عليه وسلم من سمع النداء فلم يأته فلا صلاة له الا من عذر رواه الحاكم وقال على شرطهما والجواب أن ما ذكر يصلح وجها للوجوب لان الفرض لا يثبت بخبر الواحد فهو دليل عامة مشايخنا على ما في الغاية وتسميتها سنة على ما في حديث ابن مسعود لا حجة فيه للقائلين بالسنية اذ لا ينافي الوجوب في خصوص ذلك الاطلاق وهو قول ابن مسعود من سره أن يلقى الله غدا مسلما فليحافظ على هؤلاء الصلوات حيث ينادى بهن فان الله شرع لنبيكم سنن الهدى وانهن من سنن الهدى ولو أنكم صليتم في بيوتكم كما يصلي هذا المتخلف في بيته لتركتم سنة نبيكم ولو تركتم سنة نبيكم لضللتم وما من رجل يتطهر فيحسن الطهور ثم يعمد الى مسجد من هذه المساجد الا كتب الله له بكل خطوة يخطوها حسنة و يرفعه بها درجة ويحط عنه بها سيئة ولقد رأيتنا وما يتخلف عنها الا منافق معلوم النفاق ولقد كان الرجل يؤتى به يهادى بين الرجلين حتى يقام في الصف وهذا لان سنن الهدى أعم من الواجب لغة كصلاة العيد وقوله لضللتم يعطي الوجوب ظاهرا وفي رواية لابي داود عنه لكفرتم ولعل حديث ابن مسعود هذا هو الذي ذكره المصنف بناء على أنه ذكر بعضه بالمعنى الا أنه رفع قوله لا يتخلف عنها الا منافق فأفاد أنه وعيد منه صلى الله عليه وسلم يعني أن وصف النفاق يتسبب عن التخلف لا اخبار أن الواقع أن التخلف لا يقع الا من منافق فان الانسان قد يتخلف كسلا مع صحة الاسلام و يقين التوحيد

(قوله وأولى الناس بالامامة أعلمهم بالسنة) أي بالفقه والشريعة اذا كان يحسن من القراءة ما تجوز به الصلاة (وعن أبي يوسف) ان أولاهم بها (أقرؤهم) لكتاب الله أي أعلمهم بالقراءة وكيفية أداء حروفها ووقوفها (لان القراءة) ركن في الصلاة (لابد منها والحاجة الى العلم) انما تكون (اذا نابت نائبة) أي عرض عارض مفسد ليمكنه اصلاح صلاته وقد يعرض

(وأولى الناس بالامامة أعلمهم بالسنة) وعن أبي يوسف رحمه الله أقرؤهم لان القراءة لابد منها والحاجة الى العلم اذا نابت نائبة ونحن نقول القراءة مفتقر اليها لركن واحد والعلم لسائر الاركان (فان تساووا فأقرؤهم) لقوله عليه السلام يؤم القوم أقرؤهم لكتاب الله تعالى فان كانوا سواء فأعلمهم بالسنة

وعدم النفاق وحديث ابن مسعود انما يفيد أن الواقع اذ ذاك عدم التخلف الا من منافق على ان معنى هذه الزيادة روى مرفوعا عنه صلى الله عليه وسلم قال الجفاء كل الجفاء والكفر والنفاق من سمع منادي الله ينادي الى الصلاة فلا يجيبه رواه أحمد والطبراني وفي رواية الطبراني عنه صلى الله عليه وسلم بحسب المؤمن من الشقاء والخيبة أن يسمع المؤذن يثوب بالصلاة فلا يجيبه والتثويب هنا الاقامة سماها به لان الاقامة عود الى الاعلام بعد الاعلام بالاذان أما التثويب بين الاذان والاقامة فلم يكن على عهده صلى الله عليه وسلم غير أن هذا يفيد تعليق الوجوب بسماع الاقامة بعد ثبوت حسنه و بتوقف الوعيد في حديث التحريق على كونه لترك الحضور دائما كما هو ظاهر قوله لا يشهدون الصلاة وقوله في الحديث الآخر يصلون في بيوتهم ليست بهم علة كما يعطيه ظاهر اسناد المضارع في مثله نحو بنو فلان يأكلون البر أي عادتهم فيكون الوجوب للحضور أحيانا والسنة المؤكدة التي تقرب منه المواظبة عليها وما تمسك به مثبتو السنة من قوله صلى الله عليه وسلم صلاة الرجل في الجماعة تفضل على صلاته في بيته أو سوقه سبعا وعشرين ضعفا فانه يقتضي ثبوت الصحة والفضيلة بلا جماعة فجوابه أنه لا يستلزم أكثر من ثبوت صحة ما في البيت والسوق في الجملة بلا جماعة ولا شك فيه اذا فاتته الجماعة فالمعنى صلاة الجماعة أفضل من الصلاة في بيته فيما تصح فيه ولو كان مقتضاه الصحة مطلقا بلا جماعة لم يدل على سنيتها لجواز أن الجماعة ليست من أفعال الصلاة فيكون تركها مؤثما لا مفسدا وحاصله انه ايجاب فعل الصلاة في جمع كايجاب فعلها في أرض غير مغصوبة وزمان غير مكروه فان قلت لم تقل في الجواب انه يقتضي الصحة وعدم الواجب لا ينافيها فالجواب أن اللزوم ملاحظ باعتبارين باعتبار صدوره من الشارع وباعتبار ثبوته في حقنا فلاحظته بالاعتبار الثاني ان كان طريق ثبوته عن الشارع قطعيا كان متعلقه الفرض ونافى ترك مقتضاه الصحة وان كان ظنيا كان الوجوب ولم ينافها الا اسم الوجوب بل لان ثبوته عنه صلى الله عليه وسلم ليس قطعيا فانا لو قطعنا به عنه نافى ولذا لا يثبت هذا القسم أعني الواجب في حق من سمع من النبي صلى الله عليه وسلم مشافهة مع قطعية دلالة المسموع فليس في حقه الا الفرض الذي عدمه مناف للصحة أو غير اللازم من السنة فما بعدها فظهر بهذا أن ملاحظته بالاعتبار الاول ليس فيه وجوب بل الفرضية أو عدم اللزوم أصلا والكلام فيما نحن فيه انما هو باعتبار صدوره منه صلى الله عليه وسلم أنه قاله مريدا معنى ظاهره أولا فلا يكون بهذا الاعتبار منه ملحظ الخطاب الا الافتراض أو عدم اللزوم فلا يتأتى الجواب بأن الوجوب لا ينافي عدمه الصحة فتأمل وقد كل الى هنا أدلة المذاهب سوى مذهب الكفاية وكأنه يقول المقصود من الافتراض اظهار الشعار وهو يحصل بفعل البعض وهو ضعيف اذ لا شك في أنها كانت تقام على عهده عليه السلام في مسجده ومع ذلك قال في المتخلفين ما قال وهم بتحريقهم ولم يصدر مثله عنه فيمن تخلف عن الجنائز مع اقامتها بغيرهم (قوله يؤم القوم) الحديث أخرجه الجماعة الا البخاري واللفظ لمسلم يؤم القوم أقرؤهم لكتاب الله فان كانوا في القراءة سواء فأعلمهم

وقد لا يعرض (ونحن نقول القراءة مفتقر اليها لركن واحد والعلم) محتاج اليه (لسائر الاركان) والخطأ المفسد للصلاة لا يعرف الا بالعلم والمصلح لها كذلك (فان تساووا) يعني في العلم بالسنة (فأقرؤهم لقوله صلى الله عليه وسلم يؤم القوم أقرؤهم لكتاب الله فان كانوا سواء فأعلمهم بالسنة) ووجه الاستدلال ظاهر واعترض بوجهين أحدهما ان قوله عليه السلام يؤم القوم بمعنى الامر والامر للوجوب فيكون الترتيب الواقع في الحديث واجب الرعاية سواء كان المراد ما وقع في ظاهره من تقديم الاقرا أو ما وقع في الكتاب من تقديم الاعلم بالسنة وليس كذلك فان الترتيب المذكور للافضلية دون الجواز والثاني ان الاستدلال به على خلاف المدعى فان المدعى تقديم الاعلم بالسنة والحديث يدل على تقديم الاقرا لكتاب الله وأجيب عن الاول بأنه ليس بمعنى الامر بل هو صيغة اخبار لبيان المشروعية وهو حقيقة فلا يصار الى المجاز مع امكان العمل بها سلمناه ولكنه للاستحباب بالاجماع

(قوله فان المدعى تقديم الاعلم بالسنة) أقول فيه تسامح فان المدعى تقديم الاقرا بعد التساوي في العلم بالسنة لا تقديم الاعلم بالسنة

(و) عن الثاني بأن (أقرأهم كان أعلمهم لأنهم كانوا يتلقونه بأحكامه) على ما روى عن عمر أنه حفظ سورة البقرة في ثنتي عشرة

وأقرؤهم كان أعلمهم لأنهم كانوا يتلقونه بأحكامه فقدم في الحديث ولا كذلك في زماننا فقدمنا الأعلم (فإن تساووا فأورعهم) لقوله عليه السلام من صلى خلف عالم تقي فكأنما صلى خلف نبي

بالسنة فإن كانوا في السنة سواء فأقدمهم هجرة فإن كانوا في الهجرة سواء فأقدمهم إسلاما ولا يؤم الرجل في سلطانه ولا يقعد في بيته على تكرمته إلا بإذنه قال الأشج في روايته مكان إسلاما سنا ورواه ابن حبان والحاكم إلا أن الحاكم قال عوض فأعلمهم بالسنة فأفقههم فقها فإن كانوا في الفقه سواء فأكبرهم سنا وهي لفظة غريبة وإسناده صحيح واختلف المشايخ في الاختيار منهم من اختار قول أبي يوسف ومنهم كالمصنف من اختار قول أبي حنيفة ومحمد رحمهم الله وهو أن الأعلم أولى بعد كونه يحسن القراءة المسنونة وجعل المصنف هذا الحديث دليلا للمختار عنده بناء على أن الأقرأ كان أعلم لتلقيهم القرآن بأحكامه وتطرف فيه برواية الحاكم ولو صح فإنما مفاده أن الأقرأ أعلم بأحكام الكتاب فصار الحاصل يؤم القوم أقرؤهم أي أعلمهم بالقراءة وأحكام الكتاب فإنهما متلازمان على ما ادعى وإن كانوا في القراءة والعلم بأحكام الكتاب سواء فأعلمهم بالسنة وهذا أولا يقتضي في رجلين أحدهما متبحر في مسائل الصلاة والآخر متبحر في القراءة وسائر العلوم ومنها أحكام الكتاب أن التقدمة للثاني لكن المصرح به في الفروع عكسه بعد إحسان القدر المسنون والتعليل الذي ذكره المصنف يفيده حيث قال لأن العلم يحتاج إليه في سائر الأركان والقراءة لركن واحد وثانيا يكون النص ساكتا عن الحال بين من انفرد بالعلم عن الأقرئية بعد إحسان المسنون ومن انفرد بالأقرئية عن العلم لا كما ظن المصنف فإنه لم يقدم الأعلم مطلقا في الحديث على ذلك التقدير بل من اجتمع فيه الأقرئية والأعلمية اللهم إلا أن يدعى أنه أراد بلفظ الأقرأ الأعلم فقط أي ليس بأقرأ فيكون مجازا خلاف الظاهر بل الظاهر أنه أراد الأقرأ غير أن الأقرأ يكون أعلم باتفاق الحال إذ ذاك فأما المنفرد بالأقرئية والمنفرد بالأعلمية فلم يتناولهما النص فلا يجوز الاستدلال به على الحال بينهما كما فعل المصنف فإن قيل فليكن أراد الأقرأ لكنه معلل بكونه أعلم فيفيد في محل النزاع فالجواب أنه لو سلم فإنما يكون معللا بأعلمية أحكام الكتاب دون السنة والاتفاق على أنه ليس كذلك إذ المقصود الأعلمية بأحكام الصلاة على ما نقلناه ويشير إليه تعليل المصنف وهي لا تستفاد من الكتاب بل من السنة أرأيت ما يفسد الصلاة وما يكره فيها على كثرة شعبه ومسائل الاستخلاف يعرف ذلك من الكتاب أم من السنة وليس تتضمن الأقرئية التعليل بالأعلمية بالسنة ألا ترى أنه قال بعده فإن كانوا في القراءة سواء فأعلمهم بالسنة ولذا استدل به جماعة لأبي يوسف واستدلوا للمختار المصنف بما أخرجه الحاكم يؤم القوم أقدمهم هجرة فإن كانوا في الهجرة سواء فأفقههم في الدين فإن كانوا في الفقه سواء فأقرؤهم للقرآن ولا يؤم الرجل في سلطانه ولا يقعد على تكرمته إلا بإذنه وسكت عنه وهو معلول بالحجاج بن أرطاة والحق أن عبارتهم فيه لا تفحش ولكن لا تقوى قوة حديث أبي يوسف وأحسن ما يستدل به لمختار المصنف حديث مروا أبا بكر فليصل بالناس وكان ثمة من هو أقرأ منه لا أعلم دليل الأول قوله صلى الله عليه وسلم أقرؤكم أبي ودليل الثاني قول أبي سعيد كان أبو بكر أعلمنا وهذا آخر الأمرين من رسول الله صلى الله عليه وسلم فيكون المعول عليه وفي المجتبى فإن استويا في العلم وأحدهما أقرأ فقدموا غيره أساؤوا ولا يأثمون (قوله فأورعهم) الورع اجتناب الشبهات والتقوى اجتناب المحرمات والله سبحانه وتعالى أعلم بالحديث وروى الحاكم عنه صلى الله عليه وسلم إن سركم أن تقبل صلاتكم فليؤمكم خياركم فإن صح وإلا فالضعيف غير الموضوع يعمل به في فضائل الأعمال ثم محله ما بعد التساوي في العلم والقراءة والذي في حديث الصحيح بعدهما التقديم بأقدمية الهجرة وقد انتسخ وجوب الهجرة فوضعوا مكانها الهجرة عن الخطايا وفي حديث

سنة (فقدم في الحديث ولا كذلك في زماننا) لا يقال هذا يفضي إلى التكرار إذ يؤول معنى الحديث إلى يؤم القوم أعلمهم فإن تساووا فأعلمهم بالسنة لأن المراد أقرؤهم أي أعلمهم بأحكام كتاب الله تعالى دون السنة وقوله أعلمهم بالسنة أي أعلمهم بأحكام كتاب الله والسنة لأنه قال فإن تساووا في العلم بأحكام كتاب الله فأعلمهم بالسنة فعلم أن قوله أعلمهم بالسنة هو أعلمهم بكتاب الله والسنة فكان الأعلم الثاني غير الأعلم الأول وقوله (فإن تساووا فأورعهم) ليس في لفظ الحديث في ترتيب الإمامة إنما في الحديث بعد ذكر الأعلم ذكر أقدمهم هجرة لكن أصحابنا جعلوا مكان الهجرة الورع والصلاح لأن الهجرة كانت منقطعة في زمانهم فجعلوا الهجرة عن المعاصي مكان تلك الهجرة والورع الاجتناب عن الشبهات والتقوى الاجتناب عن المحرمات

(قال المصنف فقدمنا الأعلم) أقول يعني أن مدلول الحديث تقديم الأقرأ لا الأعلم بكتاب الله وليس فيه ما يدل على تقديم الأقرأ الغير العالم لا نفيا ولا إثباتا فقدمنا الأعلم عليه بالقياس (قوله ليس في لفظ الحديث الخ) أقول يعني ليس هذا اللفظ وهو قوله فإن تساووا فأورعهم في لفظ الحديث الوارد في ترتيب الإمامة

والمهاجر

(فان تساووا فأسنهم) لقوله عليه السلام لابني أبي مليكة وليؤمكما أكبركما سنا ولان في تقديمه تكثير الجماعة (ويكره تقديم العبد) لانه لا يتفرغ للتعلم (والاعرابي) لان الغالب فيهم الجهل (والفاسق) لانه لا يهتم لامر دينه (والاعمى) لانه لا يتوقى النجاسة (وولد الزنا) لانه ليس له أب يثقفه فيغلب عليه الجهل ولان في تقديم هؤلاء تنفير الجماعة فيكره (وان تقدموا جاز)

والمهاجر من هجر الخطايا والذنوب الا أن يكون أسلم في دار الحرب فانه تلزمه الهجرة الى دار الاسلام فاذا هاجر فالذي نشأ في دار الاسلام أولى منه اذا استويا فيما قبلها وكذا اذا استويا في سائر الفضائل الا أن أحدهما أقدم ورعا قدم وحديث وليؤمكما أكبركما تقدم في باب الاذان فان كانوا سواء في السن فأحسنهم خلقا فان كانوا سواء فأشرفهم نسبا فان كانوا سواء فأصبحهم وجها وفسر في الكافي حسن الوجه بأن يصلي بالليل كأنه ذهب الى ما روى عنه صلى الله عليه وسلم من صلى بالليل حسن وجهه بالنهار والمحدثون لا يثبتونه والحديث في ابن ماجه عن اسمعيل بن محمد الطلحي عن ثابت بن موسى الزاهد عن شريك عن الاعمش عن أبي سفيان عن جابر مرفوعا من كثرت صلاته بالليل حسن وجهه بالنهار قال أبو حاتم كتبته عن ثابت فذكرته لابن نمير فقال الشيخ يعني ثابتا لا بأس به والحديث منكر قال أبو حاتم والحديث موضوع وقال الحاكم دخل ثابت بن موسى على شريك بن عبد الله القاضي والمستملي بين يديه وشريك يقول حدثنا الاعمش عن أبي سفيان عن جابر قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم ولم يذكر المتن فلما نظر الى ثابت بن موسى قال من كثرت صلاته بالليل حسن وجهه بالنهار وانما أراد ثابتا لزهده وورعه فظن ثابت أنه متن ذلك السند فكان يحدث به بذلك السند وانما هو قول شريك ومنهم من جعله من قول شريك عقب ذكر متن ذلك السند وهو يعقد الشيطان على قافية رأس أحدكم الحديث الثابت فأدرجه ثابت وجميع المحدثين على بطلانه ثم ان استووا في الحسن فأشرفهم نسبا فان كانوا سواء في هذه كلها أقرع بينهم أو الخيار الى القوم واختلف في المسافر والمقيم قيل هما سواء وقيل المقيم أولى وفي الخلاصة رجل يصلح للامامة يؤم أهل محلة غير محلته في رمضان ينبغي أن يخرج الى تلك المحلة قبل وقت العشاء فلو ذهب بعده كره كما يكره السفر بعد دخول وقت الجمعة وفيها في موضع آخر ان كان الامام يتنحنح عند القراءة ان لم يكن كثيرا لا بأس به وان كثر فغيره أولى منه الا أن يكون يتبرك بالصلاة خلفه فهو أفضل (قوله ويكره تقديم العبد الخ) فلو اجتمع المعتق والحر الاصلي واستويا في العلم والقراءة فالحر الاصلي أولى وحاصل كلامه أن الكراهة فيمن سوى الفاسق للتنفير والجهل ظاهر وفي الفاسق للاول لظهور تساهله في الطهارة ونحوها وفي الدراية قال أصحابنا لا ينبغي أن يقتدى بالفاسق الا في الجمعة لان في غيرها يجد اماما غيره اهـ يعني انه في غير الجمعة بسبيل من أن يتحول الى مسجد آخر ولا يأثم في ذلك ذكره في الخلاصة وعلى هذا فيكره في الجمعة اذا تعددت اقامتها في المصر على قول محمد وهو المفتى به لانه بسبيل من التحول حينئذ وفي المحيط لو صلى خلف فاسق أو مبتدع أحرز ثواب الجماعة لكن لا يحرز ثواب المصلي خلف تقي اهـ يريد بالمبتدع من لم يكفر ولا بأس بتفصيله الاقتداء بأهل الاهواء جائز الا الجهمية والقدرية والروافض الغالية والقائل بخلق القرآن والخطابية والمشبهة وجملته أن من كان من أهل قبلتنا ولم يغل حتى لم يحكم بكفره تجوز الصلاة خلفه وتكره ولا تجوز الصلاة خلف منكر الشفاعة والرؤية وعذاب القبر والكرام الكاتبين لانه كافر لتوارث هذه الامور عن الشارع صلى الله عليه وسلم

الامام في حياته لسبقه سائر البشر بهذه الاوصاف ثم أتمهم الاتم فالاتم فالافضل فالافضل قال (ويكره تقديم العبد) العبد لا يتفرغ لتعلم أحكام الصلاة فتكره الصلاة خلفه وقال الشافعي لا يترجح الحر عليه اذا تساويا في القراءة والعلم والورع لقوله عليه السلام اسمعوا وأطيعوا ولو أمر عليكم عبد حبشي أجدع والجواب أن تقديمه يؤدي الى تقليل الجماعة لان الناس يستنكفون عن متابعته وما يؤدي اليه مكروه والمراد بالحديث الامارة (و) يكره تقديم (الاعرابي لغلبة الجهل فيهم والفاسق لانه لا يهتم بأمر دينه) وقال مالك لا تجوز الصلاة خلفه لانه لما ظهر منه الخيانة في الامور الدينية لا يؤتمن في أهم الامور وقلنا عبد الله بن عمر وأنس ابن مالك وغيرهما من الصحابة والتابعين صلوا خلف الحجاج وكان أفسق أهل زمانه (والاعمى) لما ذكر في الكتاب (وولد الزنا لانه ليس له أب يثقفه) أي يؤدبه ويعلمه (وان تقدموا) وصلوا (جازت) الصلاة

(قوله وجملة القول أن المستحب في التقديم أن يكون أفضل القوم قراءة وعملا الخ) أقول الانسب تقديم العلم على القراءة والخلق على النسب وذكر الاسنية (قوله وقال الشافعي لا يترجح الحر عليه اذا استويا في القراءة) أقول يجوز أن يقال ذلك نادر ولا حكم له (قوله لقوله عليه السلام اسمعوا وأطيعوا ولو أمر عليكم عبد حبشي أجدع) أقول فيه بحث فان فيه الدلالة على المرجوحية (قوله والمراد بالحديث الامارة) أقول الامير يكون اماما أيضا

لقوله عليه السلام صلوا خلف كل بر وفاجر (ولا يطول الامام بهم الصلاة) لقوله عليه السلام من أم قوما فليصل بهم صلاة أضعفهم فان فيهم المريض والكبير وذا الحاجة

ومن قال لا يرى لعظمته وجلاله فهو مبتدع كذا قيل وهو مشكل على الدليل اذا تأملت ولا يصلى خلف منكر المسح على الخفين والمشبه اذا قال له تعالى يد ورجل كما للعباد فهو كافر ملعون وان قال جسم لا كالاجسام فهو مبتدع لانه ليس فيه الا اطلاق لفظ الجسم عليه وهو موهم للنقص فرفعه بقوله لا كالاجسام فلم يبق الا مجرد الاطلاق وذلك معصية تنتهض سببا للعقاب لما قلنا من الايهام بخلاف مالو قاله على التشبيه فانه كافر وقيل يكفر بمجرد الاطلاق أيضا وهو حسن بل هو أولى بالتكفير وفى الروافض ان من فضل عليا على الثلاثة فمبتدع وان أنكر خلافة الصديق أو عمر رضى الله عنهما فهو كافر ومنكر المعراج ان أنكر الاسراء الى بيت المقدس فكافر وان أنكر المعراج منه فمبتدع انتهى من الخلاصة الا تعليل اطلاق الجسم مع نفى التشبيه وروى محمد عن أبى حنيفة وأبى يوسف رحمهما الله أن الصلاة خلف أهل الاهواء لاتجوز وبخط الحلوانى تمنع الصلاة خلف من يخوض فى علم الكلام ويناظر أصحاب الاهواء كأنه بناه على ما عن أبى يوسف انه قال لايجوز الاقتداء بالمتكلم وان تكلم بحق قال الهندوانى يجوز أن يكون مراد أبى يوسف رحمه الله من يناظر فى دقائق علم الكلام وقال صاحب المجتبى وأما قول أبى يوسف لاتجوز الصلاة خلف المتكلم فيجوز أن يريد الذى قرره أبو حنيفة حين رأى ابنه حمادا يناظر فى الكلام فنهاه فقال رأيتك تناظر فى الكلام وتنهانى فقال كنا نناظر وكأن على رؤسنا الطير مخافة أن يزل صاحبنا وأنتم تناظرون وتريدون زلة صاحبكم ومن أراد زلة صاحبه فقد أراد كفره فهو قد كفر قبل صاحبه فهذا هو الخوض المنهى عنه وهذا المتكلم لايجوز الاقتداء به واعلم ان الحكم بكفر من ذكرنا من أهل الاهواء مع ما ثبت عن أبى حنيفة والشافعى رحمهم الله من عدم تكفير أهل القبلة من المبتدعة كلهم محمله أن ذلك المعتقد نفسه كفر فالقائل به قائل بما هو كفر وان لم يكفر بناء على كون قوله ذلك عن استفراغ وسعه مجتهدا فى طلب الحق لكن جزمهم ببطلان الصلاة خلفه لا يصحح هذا الجمع اللهم الا أن يراد بعدم الجواز خلفهم عدم الحل أى عدم حل أن يفعل وهو لا ينافى الصحة والا فهو مشكل والله سبحانه أعلم بخلاف مطلق اسم الجسم مع نفى التشبيه فانه يكفر لاختياره اطلاق ما هو موهم النقص بعد علمه بذلك ولو نفى التشبيه فلم يبق منه الا التساهل والاستخفاف بذلك وفى مسئلة تكفير أهل الاهواء قول آخر ذكرته فى الرسالة المسماة بالمسايرة ويكره الاقتداء بالمشهور بأكل الربا ويجوز بالشافعى بشروط نذكرها فى باب الوتر ان شاء الله تعالى وهل يجوز اقتداء الحنفى فى الوتر بمن يرى قول أبى يوسف ومحمد فيه نذكره فيه أيضا ان شاء الله تعالى (قوله لقوله صلى الله عليه وسلم صلوا خلف كل بر وفاجر) تمامه فى رواية الدارقطنى وصلوا على كل بر وفاجر وجاهدوا مع كل بر وفاجر وأعله بأن مكحولا لم يسمع من أبى هريرة ومن دونه ثقات وحاصله أنه من مسمى الارسال عند الفقهاء وهو مقبول عندنا ورواه بطريق آخر بلفظ آخر وأعله وقد روى هذا المعنى من عدة طرق للدارقطنى وأبى نعيم والعقيلى كلها مضعفة من قبل بعض الرواة وبذلك يرتقى الى درجة الحسن عند المحققين وهو الصواب (قوله ولا يطول بهم الامام) يستثنى صلاة الكسوف فان السنة فيها التطويل حتى تنجلى الشمس (قوله لقوله صلى الله عليه وسلم) فى الصحيحين اذا صلى أحدكم بالناس فليخفف فان فيهم الضعيف والسقيم والكبير واذا صلى لنفسه فليطول ما شاء وفى لفظ لمسلم الصغير والكبير والضعيف والمريض وذا الحاجة وفيهما عن أنس ما صليت وراء امام قط أخف صلاة ولا أتم من رسول الله صلى الله عليه وسلم وقد بحثنا أن التطويل هو الزيادة على القراءة المسنونة فانه صلى الله عليه وسلم

(قوله صلى الله عليه وسلم صلوا خلف كل بر وفاجر) ووجه الاستدلال أن كل واحد من هؤلاء المذكورين اما أن يكون برا أو فاجرا فتجوز الصلاة خلفه على كل حال (ولا يطول الامام بهم) أى بالقوم (الصلاة لقوله عليه السلام من أم قوما) الحديث وحديث معاذ بن جبل حين شكى قومه تطويل قراءته معروف وصح أنه عليه السلام قرأ بالمعوذتين فى صلاة الفجر يوما فلما فرغ قالوا أوجزت قال عليه السلام سمعت بكاء صبى فخشيت على أمه أن تفتتن وذلك أوضح دليل على أن الامام ينبغى له أن يراعى حال قومه

(ويكره للنساء وحدهن الجماعة) لانها لاتخلو عن ارتكاب محرم وهو قيام الامام وسط الصف فيكره كالعراة (فان فعلن قامت الامام وسطهن) لان عائشة رضى الله عنها فعلت كذلك وحمل فعلها الجماعة على ابتداء الاسلام

نهى عنه وكانت قراءته هى المسنونة فلابد من كون مانهى عنه غير ما كان دأبه الا لضرورة وقراءة معاذ لما قال له صلى الله عليه وسلم ما قال كانت بالبقرة على ما فى مسلم ان معاذا افتتح سورة البقرة فانحرف رجل فسلم ثم صلى وحده وانصرف وقوله صلى الله عليه سلم له اذا أممت بالناس فاقرأ بالشمس وضحاها وسبح اسم ربك الاعلى واقرأ باسم ربك والليل اذا يغشى لانها كانت العشاء لانها المورد فى الصحيحين صلى معاذ رضى الله عنه العشاء فطوّل عليهم فانصرف رجل منا فصلى وحده فأخبر معاذ عنه فقال انه منافق فأتى الرجل النبى صلى الله عليه وسلم فأخبره فقال له الحديث ووقع عند أبى داود أنها كانت المغرب ووقع فى مسند أحمد أن السورة كانت اقتربت الساعة قال النووى فيجمع بانهما قصتان لشخصين فان الرجل قيل فيه حزم وقيل حازم وقيل حزام وقيل سليم وقد يقال ان معاذا لم يكن ليفعله بعد نهيه صلى الله عليه وسلم اياه مرة لتصيرله قصتان وردّ البيهقى رواية المغرب قال روايات العشاء أصح ثم معلوم انه صلى الله عليه وسلم لم يرد العموم اذ نعلم انه لم يرد التسوية بين سائر الصلوات فى القراءة حتى تكون المغرب كالفجر فتحمل على العشاء وان قوم معاذ كان العذر متحققا فيهم لا كسل منهم فأمر فيهم بذلك لذلك كما ذكر انه صلى الله عليه وسلم قرأ بالمعوذتين فى الفجر فلما فرغ قالوا له أوجزت قال سمعت بكاء صبى فخشيت أن تفتن أمه وعلى هذا لا حاجة الى التخصيص بالمورد بل هو على العموم فيما التطويل فيه سنة (قوله لانها لاتخلو الخ) صريح فى أن ترك التقدم لامام الرجال محرم وكذا صرح الشارح وسماه فى الكافى مكروها وهو الحق أى كراهة تحريم لان مقتضى المواظبة على التقدم منه صلى الله عليه وسلم بلا ترك الوجوب فلعدمه كراهة التحريم فاسم المحرم مجاز واستلزم ماذكر أن جماعة النساء تكره كراهة تحريم لان ملزوم متعلق الحكم أعنى الفعل المعين ملزوم لذلك الحكم ثم شبهها بجماعة العراة فاقتضى انها أيضا تكره كذلك لاتحاد اللازم وهو أحد الامور اما ترك واجب التقدم واما زيادة الكشف الذى هو أفحش من كشف المرأة اذا تقدمت وهى لابسة ثوبا محشوا من قرنها الى قدمها فان الكراهة ثابتة فى حقها أيضا ولا كشف عورة فكيف بالعارى المتعرض للنظر أو زيادة كشف عورة يقدر على ستر بعضها ثم ثبوت كراهة تقدمها وهى بهذا الستر المذكور انما يتم الاستدلال عليه بفعل عائشة فقط لما أمّت فانها ما تركت واجب التقدم الا لامر هو أوجب منه والله أعلم ما هو ألذلك القدر من الانكشاف الملازم لشخوصها عنهن أو هو لنفس شخوصها عنهن شبيهة بالرجال أو لغير ذلك واعلم أن جماعتهن لا تكره فى صلاة الجنازة لانها فريضة وترك التقدم مكروه فدار الامر بين فعل المكروه وبفعل الفرض أو ترك الفرض لتركه فوجب الاول بخلاف جماعتهن فى غيرها ولو صلين فرادى فقد تسبق احداهن فتكون صلاة الباقيات نفلا والتنفل بها مكروه فيكون فراغ تلك موجبا لفساد الفرضية لصلاة الباقيات كتقييد الخامسة بالسجدة لمن ترك القعدة الاخيرة (قوله فان فعلن قامت الامام وسطهن) لان ترك التقدم أسهل من زيادة الكشف ولابد من أحدهما ولو تقدمت صح ومقتضى ما علم من التقرير أن تأثم به (قوله وحمل فعلها على ابتداء الاسلام) وهكذا فى المبسوط قال السروجى فيه بعد فانه صلى الله عليه وسلم أقام بمكة بعد النبوة ثلاث عشرة سنة كما رواه البخارى ومسلم ثم تزوج عائشة رضى الله عنها وبنى بها بالمدينة وهى بنت تسع سنين وبقيت عنده تسع سنين وما تؤم الا بعد بلوغها فأين ذلك من ابتداء الاسلام لكن يمكن أن يقال انه منسوخ فعلته حين كان النساء يحضرن

(ويكره للنساء أن يصلين جماعة لانهن فى ذلك لايخلون عن ارتكاب محرم) أى مكروه لان امامتهن اما أن تتقدم على القوم أو أو تقف وسطهن وفى الاول زيادة الكشف وهى مكروهة وفى الثانى ترك الامام مقامه وهو مكروه والجماعة سنة وترك ما هو سنة أولى من ارتكاب مكروه وصار حالهن كحال العراة فى أنهم اذا أرادوا الصلاة بجماعة وقف الامام وسطهم لئلا يقع بصره على عورته فانه مكروه يترك السنة لاجله وفى أن الافضل لكل من النساء والعراة أن يصلى وحده خلا أن العراة يصلى كل منهم منفردا قاعدا بايماء دون النساء وقوله (فان فعلن) أى صلين بجماعة (قامت الامام وسطهن) لما ذكر فى الكتاب من الاثر والمعقول فان قيل تعارضت ههنا حرمتان زيادة الكشف فى التقدم وترك مقام الامام بالتوسط فلم رجحت رعاية جانب الكشف على جانب ترك المقام أجيب بأن الاحتراز عن الكشف فرض والاحتراز عن ترك مقام الامام سنة والفرض مرجح لامحالة وقوله (وحمل فعلها الجماعة على ابتداء الاسلام) جواب عما يقال اذا كانت امامتهن

(قوله لانهن فى ذلك لايخلون عن ارتكاب محرم أى مكروه) أقول سيجئ فى الهداية انه مباح بعد أسطر (قوله وترك ما هو سنة أولى من ارتكاب مكروه) أقول ترك السنة مكروه أيضا كما سبق فالمرجح

مكروهة فكيف فعلت عائشة ووجهه انها فعلت ذلك فى ابتداء الاسلام وكانت جائزة سنة تقف الامام وسطهن فنسخت سنيتها دون الجواز فانهن لو صلين جماعة جازت بالاجماع تقدمت الامام أو توسطت لاستجماع شرائط الجواز ولكن الافضل التوسط لرجحان جانب الستر كما ذكرنا وههنا بحث من أوجه الاول أن النبى صلى الله عليه وسلم أقام بمكة ثلاث عشرة سنة ثم تزوج عائشة بالمدينة فكيف يصح قوله حمل فعلها الجماعة على ابتداء الاسلام الثانى أن المذهب عندنا ان انتفاء صفة الوجوب تستلزم انتفاء صفة الجواز كما عرف ولا فرق بين الوجوب والسنة فى ذلك لوجود الموجب فيها كوجوده فيه وهو واضح للزاولين فى علم آخر وقد قررنا طريق ذلك فى التقرير فاذا انسخت السنية نسخ الجواز والاستدلال (٢٥٠) بالمنسوخ غير صحيح والثالث ان امامتهن فى صلاة الجنازة غير مكروهة وارتكاب أحد المحرمين فيها موجود والرابع أن التعليل بزيادة الكشف غير صحيح لبقاء الحكم بدونها فان المرأة لو لبست ثوبا حشوا من قرنها الى قدمها وأمت النساء خاصة ولا رجل ثمة فانه لا كشف هنالك أصلا فضلا عن الزيادة وتقدمها مكروه وبقاء الحكم بدون العلة غير صحيح والجواب عن الاول أنه يجوز أن يكون المراد بابتداء الاسلام ما قبل النسخ فانه ابتداء بالنسبة الى ما بعده وعن الثانى بأن الجواز الباقى جواز فى ضمن الكراهة والذى كان فى ضمن السنة نسخ معها والاستدلال بفعلها البيان أنها كانت سنة ونسخت وانما جوزت فى زماننا بمقتضى الجواز الذى كان من استجماع شرائطه وانتفاء موانعه مع ما يوجب كراهته من ارتكابه المحرم وعن الثالث بأن تركهن الجماعة انما كان لاجتماع السنة مع الكراهة فتركت السنة لاجل الكراهة وفى صلاة الجنازة اجتماع الفرض مع الكراهة فقد ابتلين بترك الفرض تحرزا عن ارتكاب المكروه أو اقامته مع ارتكابه واقامته مع ارتكابه أولى وانما قلنا ذلك لانهن ان صلين جماعة وقامت الامامة وسطهن أقمن فرضا لكون الصلاة فرضا على الكل وارتكبن مكروها وان صلين فرادى تركن المكروه ولكن على وجه يؤدى الى فوات الصلاة عن بعضهن لان الفرض يسقط بأداء الواحدة وقد يتفق فراغ واحدة قبل الباقيات فتكون الصلاة من الباقيات نفلا والتنفل بصلاة الجنازة غير مشروع وعن الرابع بأن ذلك نادر لا حكم له على أن ترك التقدم ثابت بالسنة والتعليل لايضاحها قال (ومن صلى مع واحد أقامه عن يمينه

ولان فى التقدم زيادة الكشف (ومن صلى مع واحد أقامه عن يمينه)

الجماعة انتهى وفى نقل التزوج بها بعض خلل يعنى يحمل قوله ابتداء الاسلام على انه منسوخ لكن ما فى المستدرك انها كانت تؤذن وتقيم وتؤم النساء فتقوم وسطهن وما فى كتاب الآثار لمحمد أخبرنا أبو حنيفة عن حماد بن أبى سليمان عن ابراهيم النخعى ان عائشة رضى الله عنها كانت تؤم النساء فى شهر رمضان فتقوم وسطا ومعلوم ان جماعة التراويح انما استقرت بعد وفاة النبى صلى الله عليه وسلم وما فى أبى داود عن أم ورقة بنت عبد الله بن الحارث بن عمير الانصارية أن النبى صلى الله عليه وسلم لما غزا بدرا قالت له يا رسول الله ائذن لى فى الغزاة معك أمرض مرضاكم ثم لعل الله يرزقنى شهادة قال قرى فى بيتك فان الله يرزقك الشهادة قال فكانت تسمى الشهيدة وكانت قد قرأت القرآن فاستأذنت النبى صلى الله عليه وسلم أن تتخذ فى دارها مؤذنا يؤذن لها قال وكانت دبرت غلاما لها وجارية فقاما اليها بالليل فغماها بقطيفة لها حتى ماتت وذهبا فأصبح عمر فقام فى الناس فقال من عنده من هذين علم أو من رآهما فليجئ بهما فأمر بهما فصلبا فكانا أول مصلوب بالمدينة ثم أخرجه عن الوليد بن جميع عن عبد الرحمن بن خلاد عنها وفيه وكان صلى الله عليه وسلم يزورها وجعل لها مؤذنا وأمرها أن تؤم أهل دارها قال عبد الرحمن فأنا رأيت مؤذنها شيخا كبيرا كلها ينفى ثبوت النسخ وفى الحديث الاخير الوليد بن جميع وعبد الرحمن بن خالد الانصارى قال فيهما ابن القطان لا يعرف حالهما انتهى وقد ذكرهما ابن حبان فى الثقات وقد يجاب بجواز كونها اخبارا عن مواظبة كانت قبل النسخ وقوله كانت تؤم فى شهر رمضان لا يستلزم التراويح وقوله جعل لها مؤذنا وأمرها أن تؤم لا يستلزم استمرار امامتها الى وفاته صلى الله عليه وسلم وما رواه عبد الرزاق عن ابراهيم بن محمد عن داود بن الحصين عن عكرمة عن ابن عباس رضى الله عنهما قال تؤم المرأة النساء تقوم وسطهن لا يقتضى علم ابن عباس ببقاء شرعيتها لجواز كون المراد افادة مقامها بتقدير ارتكابها ذلك أو خفى على ابن عباس الناسخ ولكن يبقى الكلام بعد هذا فى تعيين الناسخ اذ لا بد فى ادعاء النسخ منه ولم يتحقق فى النسخ الا ما ذكر بعضهم من امكان كونه ما فى أبى داود وصحيح ابن خزيمة صلاة المرأة فى بيتها أفضل من صلاتها فى حجرتها وصلاتها فى مخدعها أفضل من صلاتها فى بيتها يعنى الخزانة التى تكون فى البيت وروى ابن خزيمة عنه صلى الله عليه وسلم ان أحب صلاة المرأة الى الله فى أشد مكان فى بيتها ظلمة وفى حديث له ولابن حبان وأقرب ما تكون من وجه ربها وهى فى قعر بيتها ومعلوم أن المخدع لا يسع الجماعة وكذا قعر بيتها وأشده ظلمة ولا يخفى

(قوله والذى كان فى ضمن السنة الخ) أقول أى الجواز الذى كان الخ (قوله والاستدلال بفعلها البيان انها كانت سنة) أقول فيه بحث
(قوله من ارتكاب المحرم) أقول أى المكروه

لحـديث ابن عباس) وهوما قال بت عند خالتى ميمونة لأراقب صلاة النبى صـلى الله عليه وسلم بالليل فانتبه فقال نامت العيون وغارت النجوم وبقى الحى القيوم ثم قرأ آخر سورة آل عمران ان فى خلق السموات والارض واختـلاف الليل والنهار الى آخرها ثم قام الى شن معلق فتوضأ وافتتح فقمت وتوضأت ووقفت على يساره فأخـذ بأذنى وأدارنى خلفه حتى أقامنى عن يمينه وفى مبسوط شيخ الاسلام فقمت خلفه فأخـذ ذؤابتى وأقامنى عن يمينه فعـدت الى مكانى فأعادنى ثانيا وثالثا فلما فرغ قال مامنعك يا غـلام أن تثبت فى الموضع الذى أوقفتـك فقلت أنت رسول الله ولا ينبغى لاحـد أن يساويك فى الموقف فقال عليه السلام اللهم فقهه فى الدين وعلمـه التأويل فاعادة رسول الله صلى الله عليـه وسـلم الى الجانب الايمن دليـل على انه هو المختار اذا كان مـع الامام رجـل واحد واعترض بأن الجماعة فى صلاة النفل بدعة وصلاة الليل كانت نافلة وأجيب بأن التهجد كان فرضا على النبى صـلى الله عليـه وسـلم فكان اقتـداء متنفل بمفـترض ولا يتأخر المقتدى الواحد عن الامام فى ظاهر الرواية وعن محمد أنه يضع أصابعه عند عقب الامام ولا معتبر بطول المقتدى الذى بحيث يقع سجوده قبـل الامام بل العبرة للموقف قوله (لانه خالف السـنة) يعـنى ماذكرنا من حـديث ابن عباس ولم يفصـل بين مااذا وقف خلف الامام أوعن يساره وهو اختيار بعض المشايخ ومنهـم من فرق وقال لا يكون مسيأ اذا كان خلف الامام لان ابن عباس فعـل ذلك وقد دعاله النبى صلى الله عليه وسلم كماذكرنا آنفا بخلاف مااذا قام عن يساره فان حذيفة رضى الله عنه فعل ذلك ورد عليه النبى صـلى الله عليه وسـلم وقوله (ونقل ذلك عن ابن مسعود) روى أن ابن مسعود صلى بعلقمة والاسود فقام وسطهما (ولنا أنه صلى الله عليه وسلم تقدم على أنس واليتيم حين صلى بهما) عن أنس بن مالك أن جدته مليكة دعت رسول الله صـلى الله عليه وسلم لطعام صنعته فأكل منه ثم قال قوموا فأصلى لكم قال أنس فقمت الى حصـير لنا قد اسود من طول مالبس فنضحته بماء فقام عليه رسول الله صلى الله عليه وسـلم وصففت أنا واليتيم وراءه والعجوز من ورائنا فصـلى لنا رسول الله صلى الله عليه وسلم ركعتين ثم انصرف

لحـديث ابن عباس رضى الله عنهما فانه عليـه السلام صـلى به وأقامـه عن يمينـه ولا يتأخر عن الامام وعن محمـد رحـمه الله أنه يضع أصابعـه عند عقب الامام والاول هو الظاهر فان صـلى خلفـه أو فى يسـاره جاز وهو مسيء لانه خالف السـنة (وان أم اثنـين تقدم عليهـما) وعن أبى يوسـف رحمه الله يتوسطهما ونقـل ذلك عن عبد الله بن مسـعود رضى الله عنه ولنـا انه عليه السـلام تقدم على أنس واليتيم حـين صلى بهما

مافيـه وبتقدير التسليم فانما يفيد نسخ السنية وهو لا يسـتلزم ثبوت كراهـة التحريم فى الفعل بل التنزيه ومرجعها الى خـلاف الاولى ولا علينا أن نذهب الى ذلك فان المقصود اتباع الحق حيث كان (قوله لحديث ابن عباس) قال بت عنـد خالتى ميمونة فقـام النبى صلى الله عليه وسـلم يصلى من الليل فقمت عن يساره فأخـذ برأسى فأقامنى عن يمينه متفق عليـه وروى مطولا وأورد كيف جاز النفل بجماعة وهو بدعة أجيب بان أداءه بلا أذان ولا اقامة بواحد أو اثنين يجوز على أنا نقول كان التهجد عليـه صلى الله عليـه وسلم فرضا فهو اقتداء المتنفل بالمفترض ولا كراهة فيه هذا ولو أورد قصة أنس واليتيم تعـين الاول ولما كان قوله فأقامنى عن يمينـه ظاهرا فى محاذاة اليمين دون أن يتأخر عنـه كما قال محمـد والعهد به قريب لم يذكره ثانيا لدفع قوله والمتأخر عن اليمين لا يقال هو عن يمينـه الا بنوع ارسال كما لا يقال هو خلفه أيضا بل هو متأخر (قوله وان صلى خلفه أوعن يساره جاز وهو مسيء) هـذا هو المذهب وماذكر بعضهم من عـدم الاساءة اذا كان خلفه مستدلا بان ابن عباس فعله وسأله صلى الله عليـه وسـلم عن ذلك فقـال ما لاحد أن يساويك فى الموقف فدعاله فـدل على أنه ليس بمكروه غلط لان الاستدلال بفعله وأمره صلى الله عليه وسـلم وكان ذلك بمحاذاة اليمين ودعاؤه له لحسن تأدبه لا لانه فعـل ذلك ثم هـذه الرواية ان صحت فهى صريحـة فى أن الاقامة عن يمينه صلى الله عليه وسلم كانت بمحاذاة اليمين والله أعلم (قوله ونقل ذلك عن ابن مسعود) فى صحيح مسـلم عن علقمة والاسود أنهـما دخلا على عبـد الله فقـال أصـلى من خلفكما فالا نعم فقـام بينهما فجعل أحـدهما عن يمينـه والآخر عن شماله ثم ركعنا فوضـعنا أيدينا على ركبنا ثم طبق بين يديه ثم جعلهما بين فخذيه فلما صلى قال هكذا فعل رسول الله صلى الله عليـه وسلم قال ابن عبد البر لا يصح رفعه والصحيح عندهم الوقف على ابن مسعود رضى الله عنـه وقال النووى فى الخلاصـة الثـابت فى صحيح مسـلم ان ابن مسـعود فعل ذلك فلم يقل هكذا كان رسول الله صـلى الله عليـه وسلم يفعله قيـل كأنهما ذهلا فان مسلما أخرجه من ثلاث طرق لم يرفعه فى الاوليـين ورفعـه فى الثالثـة وقال هكذا فعل الى آخره واذا صح الرفع فالجواب اما بانه فعـله لضيق المكان كقول المصـنف أو ماقال الحازمى انه منسوخ لانه انما نعلم هـذه الصـلاة بمكة اذ فيهـا التطبيق

وأحكام أخرى هي الآن متروكة وهذا من جملتها ولما قدم صلى الله عليه وسلم المدينة تركه بدليل ما أخرجه مسلم عن عبادة بن الوليد عن جابر قال سرت مع النبي صلى الله عليه وسلم في غزوة فقام يصلي فجئت حتى قمت عن يساره فأخذ بيدي فأدارني عن يمينه فجاء ابن صخر حتى قام عن يساره فأخذنا بيديه جميعا فدفعنا حتى أقامنا خلفه فهذا دال على أن هذا هو الآخر لان جابرا انما شهد المشاهد التي بعد بدر انتهى وغاية ما فيه خفاء الناسخ على عبد الله وليس ببعيد اذ لم يكن دأبه صلى الله عليه وسلم الامامة بالجمع الكثير دون الاثنين الا في الندرة كهذه القصة وحديث اليتيم وهو في داخل بيت امرأة فلم يطلع عبد الله على خلاف ما عمله وحديث اليتيم عن اسحق بن عبد الله بن أبي طلحة عن أنس بن مالك أن جدته مليكة دعت رسول الله صلى الله عليه وسلم لطعام صنعته فأكل منه ثم قال قوموا فلأصلي لكم فقمت الى حصير لنا قد اسود من طول ما لبس فنضحته بماء فقام عليه رسول الله صلى الله عليه وسلم وصففت أنا واليتيم وراءه والعجوز من ورائنا فصلى لنا ركعتين ثم انصرف ومرجع ضمير جدته اسحق وهي أم أنس بن مالك على الصحيح واليتيم هو ضميرة بن سعد الحميري قاله النووي لكن على كلا الجوابين لا يتجه ثبوت الاباحة أما على ما ذكرناه من نسخ سنية ما فعله ابن مسعود رضي الله عنه عن رسول الله صلى الله عليه وسلم فلان علة قولنا اذا نسخ صفة الوجوب لا تبقى صفة الجواز أعني الاباحة هي أن الاباحة بمعنى رفع الحرج عن الفعل والترك بخطاب ذلك ليست ثابتة في ضمن الوجوب ليصدق انتفاء الحقيقة برفع جزئها ويبقى الجزء الآخر لانها قسيمته لمنافاتها له بالفعل وهي ثابتة هنا لعدم الاستواء في السنية لترجح جانب الفعل فيستحيل أن يكون في ضمنها الاباحة المذكورة وجزء حقيقتها عدم ترجح الفعل بعين ذلك المذكور فبقي ثبوتها موقوفا على خصوص دليل فيها ولم يوجد وأما على جواب المصنف فلان الثابت من دفعه صلى الله عليه وسلم الرجلين أبلغ من المنع القولي وهو ينفي الاباحة اللهم الا أن يحمل التوسط الذي رواه ابن مسعود عليه وما رواه أنس على السنية حملا لرفع التعارض بناء على أن لا قائل بالقلب ودفع الرجلين لاقامة السنة لا للكراهة وفي الكافي وان كثر القوم كره قيام الامام وسطهم لان تقدم الامام سنة لمواظبته صلى الله عليه وسلم والاعراض عن سنته مكروه انتهى والحق أن يعلل بترك الواجب لان مقتضى فعله التقدم على الكثير من غير ترك الوجوب فيكون التوسط مكروها كراهة تحريم وهو صريح الهداية فيما قدمنا في صدر امامة المرأة النساء حيث قال لانها لا تخلو عن ارتكاب محرم وهو قيام الامام وسط الصف ولو قام في ميمنة الصف أو ميسرته أساؤا ولو قام واحد بجنب الامام وخلفه صف يكره بالاجماع كذا في الدراية وفيها الاصح ما روي عن أبي حنيفة أكره للامام أن يقوم بين الساريتين أو زاوية أو ناحية المسجد أو الى سارية لانه خلاف عمل الامامة والافضل أن يقوم في الصف الآخر اذا خاف ايذاء أحد وفي كراهة ترك الصف الاول مع امكان الوقوف فيه اختلاف ولو اقتدى واحد بآخر فجاء ثالث يجذب المقتدي بعد التكبير ولو جذبه قبل التكبير لا يضره وقيل يتقدم الامام ويكره أن يصلي منفردا خلف الصف وعن أحمد رحمه الله لا تصح لما في أبي داود والترمذي وصحيح ابن حبان عنه صلى الله عليه وسلم أنه رأى رجلا صلى خلف الصف فأمره أن يعيد الصلاة واستدل للجواز بما في البخاري عن أبي بكرة أنه دخل المسجد والنبي صلى الله عليه وسلم راكع فركع دون الصف ثم وثب حتى انتهى الى الصف فلما سلم صلى الله عليه وسلم قال اني سمعت نفسا عاليا فأيكم الذي ركع دون الصف ثم مشى الى الصف فقال أبو بكرة أنا يا رسول الله خشيت أن تفوتني الركعة فركعت دون الصف ثم لحقت الصف فقال صلى الله عليه وسلم زادك الله حرصا ولا تعد فعلم أن ذلك الامر بالاعادة كان استحبابا وللكراهة قالوا اذا جاء والصف ملآن يجذب واحدا منه ليكون هو معه صفا آخر وينبغي لذلك أن لا يجيبه فتنتفي الكراهة عن هذا لانه فعل

فهذا للافضلية والاثر دليل الاباحــة (ولايجوز للرجال أن يقتدوا بامرأة أوصبي) أما المرأة فلقوله عليه السـلام أخروهن من حيث أخرهن الله فـلايجوز تقديمها وأما الصـبي فلانه متنفل فلايجوز اقتـداء المفـترض به وفى التراويح والسنن المطلقة جوزه مشايخ بلخ ولم يجوزه مشايخنا رحمهم الله ومنهـم من حقق الخلاف فى النفـل المطلق بين أبي يوسف ومحمد والمختار انه لايجوز فى الصـلوات كلها لان نفل الصـبي دون نفل البالغ حيث لايلزمـه القضاء بالافساد بالاجماع ولايبنى القوى على الضعيف بخلاف المظنون لانه مجتهد فيـه فاعتبر العارض عدما وبخلاف اقتداء الصبي بالصبي لان الصلاة متحدة

(فهذا) أى تقدم النبي صلى الله عليه وسلم (دليل الافضلية والاثر دليل الاباحة) ولم يعكس ليكون من باب تعليم الجواز والاباحة كما هو زعم أبي يوسف حملا لفعل النبي عليه السلام على الافضلية وقال ابراهيم النخعي وماروى عن ابن مسعود كان لضيق المكان فاذا لايكون ثبتا وقيـل اليتيم أخو أنس لابيه اسمه عمير وفى كتب الحديث أن اسمه ضميرة بن سعد الحميرى المدنى واليتيم علم غالب له كالنجم للثريا ووجه الاسـتدلال بقوله من حيث أخرهن الله ما قال أبو زيد فى الاسرار حيث عبارة عن المكان ولامكان يجب تأخيرهن فيه الامكان الصلاة وقيل يجوز أن يكون للتعليـل يعنى كما أخرهن الله فى الشهادات والارث والسلطنة وسائر الولايات وقوله (وأما الصبي فلانه متنفل) واضح لانه غير مكلف وقوله (فلايجوز اقتداء المفترض به) سيجيء بيانه وقوله (والسنن المطلقة) يعنى به السنن الرواتب المشروعة قبل الفرائض وبعدها وصلاة العيد على احدى الروايتين والوتر عندهما وصلاة الكسوف والخسوف والاستسقاء عنـدهما وقوله (جوزه مشايخ بلخ) لانهم قاسوا هذه المسئلة بمسئلة المظنون بعلة أن النفل فى حق الصبي غـير مضمون فصار كنفل البالغ اذا كان غير مضمون وهى فى مسـئلة المظنون لانهما سواء فى هذا الوصف (ولم يجوزه مشايخنا) يعنى مشايخ ماوراء النهر بخارى وسمرقند (ومنهم) أى من المشايخ (من حقق الخلاف فى النفـل المطلق بين أبي يوسف ومحمـد) فقال أبو يوسـف لايجوز اقتـداء البالغ بالصـبي فى النفـل المطلق أيضا ومحمد جوزه (والمختـار انه لايجـوز فى الصـلوات كلها) وهـذا اختيار منه لمذهب مشايخ ماوراء النهر (لان نفل الصبي دون نفـل البـالغ) حيث لايلزمـه القضاء بالافساد بالاجماع وقوله (بخلاف المظنون) جواب عن قياس مشايخ بلخ على المظنون وتقريره قياس اقتـداء البالغ بالصبي على الاقتـداء بالظان فاسد (لان المظنون مجتهد فيه) لان عند زفر القضاء واجب على الظان وكل مجتهد فيه يحتمل صحة طرفيه على البدل فالمظنون يحتمل وجوب القضاء بالنظر الى اجتهاد زفر والمانع عن القول بوجوبه مطلقا انما هو العارض وهو ظن الامام وهو عارض غير ممتد عرض بعد أن لم يكن فجاز اعتبار عدمه وحينئذ يكون المظنون واجب القضاء مطلقا وكان اقتداء ضامن بضامن بخلاف الصبي فان عدم القضاء عليـه بالاجماع لايحتمل كونه مضمونا والصبا أيضا عارض ممتد لايمكن اعتبار عدمه فكان اقتداء ضامن بغـير ضامن وهو بناء القوى على الضعيف (وبخلاف اقتداء الصبي بالصبي لان الصلاة متحدة) لعدم الضمان على واحد منهما فكان بناء الضعيف على الضعيف

وسعه (قوله فلقوله صلى الله عليه وسلم أخروهن الخ) سنتـكلم عليـه فى مسئلة المحاذاة ان شاء الله تعالى (قوله والسـنن المطلقة) أى الرواتب وصـلاة العيد على احدى الروايتين والوتر عندهما والكسوفين والاستسقاء عنـدهما (قوله جوزه مشايخ بلخ) قياسا على المظنون ولم يجـوزه مشايخنا البخاريون وقالوا لايجوز عندهـم ومنهـم من حقق الخلاف بين أبي يوسف ومحمد فى النفـل المطلق فقالوا لايجوز بلاخلاف بين أصحابنا فى السنن وكذا فى النفل المطلق عند أبي يوسف ويجوز فيـه عنـد محمد والمختار قول أبي يوسف (قوله ولايبنى القوى على الضـعيف) قد يقـال ذلك فى الحسي أما البناء الحكمي فلا بل المانع فيه عـدم المبنى عليه كما فى الفرض على النفـل لانتفاء وصف الفرضية فى المبنى عليـه وقد يجاب بأن ذلك أيضا ثابت هنا فان نفـل البالغ يصـير واجب الاتمام وهـذا الوجوب منعدم فى نفل الصبي فان قيـل فعلى هـذا ينبغي جواز المظنون خلف ظهر الصبي فالجواب هو غـير محفوظ الرواية ولنا أن نمنعه بناء على الفساد فى زعم المقتـدى فانه حال الشروع يظن الوجوب ويعـلم انتفاءه من ظهر الصبي (قوله بخـلاف المظنون) وهو المؤدى على ظن قيام وجوبه اذا ظهر بعد افساده عدم وجوبه بظهور انه كان أداه فانه لايجب قضاؤه ومع هـذا صح بناء نفل البالغ عليـه فقد بنى المظنون على غـير المظنون أجاب بأنه مجتهد فيـه اذ عنـد زفر يجب القضاء على الظان اذا أفسـد المظنون قاسه على المتفق عليـه من الاحرام بنسك مظنون فانه مضمون حتى اذا ظهر له أن لانسـك عليه كان احرامه لازما النفل والصـدقة المظنون وجوبها اذا تبين أن لاشيء عليـه ليس له أن يستردها من الفـقير والجواب الفرق بالعـلم بفرق الشرع فانه ظهر منـه أن لايخـرج من احرامه ولو عرضت ضرورة توجب رفضـه الا بافعـال أو دم ثم قضاء أصـله من أحصر واضـطر الى ذلك أو فاته الحج لم يتمكن شرعا من الخروج بلا لزوم

(قال المصـنف والاثر دليل الاباحـة) أقول مخالف لقوله ارتكاب محرم

(ويصف الرجال ثم الصبيان ثم النساء) لقوله عليه السلام ليلني منكم أولوا الاحلام والنهى

شئ ثم القضاء وأما الصدقة فان الدفع على ذلك الظن يوجب أمرين سقوط الواجب وثبوت الثواب فاذا كان الواجب منتفيا فى نفس الامر ثبت الآخر لانه دفعه تقربا الى الله تعالى يطلب به ثوابه وقد حصل وثبت الملك بواسطة ذلك الفقير فلا يتمكن من رفعه بخلاف من دفع لقضاء دين بظنه ولا دين فانه لم يثبت فيه ملك المدفوع اليه فكان بسبيل من أن يسترده وأما الصلاة فقد ثبت شرعا قبول ما هو منها للرفض اجماعا كما فى زيادة ما دون الركعة وتمام الركعة أيضا على الخلاف فلم يلزم لزومهما اذا ظهر عدم وجوبها والحال أنه لم يفعلها الا مسقطا والله سبحانه وتعالى أعلم وسقوط الضمان عندنا بعارض الظن والاصل فى نفل البالغ الضمان والعارض لا يعارض الاصل فاعتبر عارض الظن عدما فى حق المقتدى فاتحد حالهما فكان اقتداء المظنون بالمظنون نظرا الى الاصل وسقوط الوصف هنا بأمر أصلى وهو الصبا فلم يصح جعله معدوما فى حق المقتدى فلم يتحد حالهما كذا فى الكافى وما نقل من المحسن من أن اختلافهم راجع الى أن صلاة الصبى صلاة أم لا فقيل لا وانما يؤمر بها تخلقا دل عليه لو صلت المراهقة بغير قناع جازت وقيل نعم دل عليه لو قهقهت فيها أمرت بالوضوء فيه نظر بل لو اتفق على أنها صلاة صح الخلاف فان دليل المانع يتناولها بتقدير كونها صلاة ثم لو اتفق على انها ليست صلاة لم يتأت الخلاف فى عدم الجواز (قوله ليلنى الخ) فى مسلم وأبى داود والترمذى والنسائى عن عبد الله بن مسعود رضى الله عنه عن النبى صلى الله عليه وسلم ليلنى منكم أولوا الاحلام والنهى ثم الذين يلونهم ثم الذين يلونهم ولا تختلفوا فتختلف قلوبكم واياكم وهيشات الاسواق قيل استدلاله به على سنية صف الرجال ثم الصبيان ثم النساء لا يتم انما فيه تقديم البالغين أو نوع منهم والاولى الاستدلال بما أخرجه الامام أحمد فى مسنده عن أبى مالك الاشعرى أنه قال يا معشر الاشعريين اجتمعوا واجمعوا نساءكم وأبناءكم حتى أريكم صلاة رسول الله صلى الله عليه وسلم فاجتمعوا وجمعوا أبناءهم ونساءهم ثم توضأ وأراهم كيف يتوضأ ثم تقدم فصف الرجال فى أدنى الصف وصف الولدان خلفهم وصف النساء خلف الصبيان الحديث ورواه ابن أبى شيبة فى مصنفه والاحلام جمع حلم بالضم وهو ما يراه النائم تقول منه حلم بالفتح واحتلم غلب استعماله فيما يراه النائم من دلالة البلوغ فدلالته على البلوغ التزامية فلا يلزم كون المراد هنا ليلنى البالغون ليكون مجازا لاستعماله فى لازم معناه لجواز ارادة حقيقته ويعلم منه المقصود لانه اذا أمر أن يليه من الصف ملزوم البلوغ علم أن المراد أن يليه البالغون ولو قيل ان البلوغ نفس الاحتلام أو بلوغ سن مخصوصة كان ارادتهم باللفظين حقيقيا لا مجازيا والنهى جمع نهية وهو العقل وفى تفسير الاحلام بالعقول لزوم لتكرار فى الحديث فليجتنب اذ لا ضرورة واعلم أن صف الخناثى بين الصبيان والنساء وبعد النساء المراهقات ولنسق نبذة من سنن الصف تكميلا من سننه التراص فيه والمقاربة بين الصف والصف والاستواء فيه ففى صحيح ابن خزيمة عن البراء كان صلى الله عليه وسلم يأتى ناحية الصف فيسوى بين صدور القوم ومناكبهم ويقول لا تختلفوا فتختلف قلوبكم ان الله وملائكته يصلون على الصف الاول وروى الطبرانى من حديث على رضى الله عنه قال قال صلى الله عليه وسلم استووا تستوى قلوبكم وتماسوا تراحموا وروى مسلم وأصحاب السنن الا الترمذى عنه صلى الله عليه وسلم قال ألا تصفون كما تصف الملائكة عند ربها قالوا وكيف تصف الملائكة عند ربها قال يتمون الصفوف الاول فالاول ويتراصون فى الصف وفى رواية للبخارى فكان أحدنا يلزق منكبه بمنكب صاحبه وقدمه بقدمه وروى أبو داود والامام أحمد عن ابن عمر رضى الله عنه أنه صلى الله عليه وسلم قال أقيموا الصفوف وحاذوا بين المناكب وسدوا الخلل ولينوا بأيدى اخوانكم لا تذروا فرجات للشيطان ومن وصل صفا وصله الله ومن قطع صفا قطعه الله وروى البزار

قال (ويصف الرجال ثم الصبيان) هذا بيان ترتيب القيام خلف الامام وليلنى أمر من الولى وهو القرب والاحلام جمع الحلم بالضم وهو ما يراه النائم وغلب استعماله فيما يراه النائم من دلالة البلوغ والمراد ليلنى البالغون منكم والنهى جمع نهية وهى العقل فان قيل هذا الحديث يدل على تقديم الرجال على الصبيان وأما تقديم الصبيان على النساء فلا دلالة عليه أجيب بأن الصبيان تابعة للرجال لاحتمال رجوليتهم ويجوز أن يقال تقديمهم عليهن ثابت بفعل النبى صلى الله عليه وسلم فانه أقام العجوز وراء اليتيم ولكن لم يذكره فى الكتاب

باسناد

ولان المحاذاة مفسدة فيؤخرن (وان حاذته امرأة وهما مشتركان فى صلاة واحدة فسدت صلاته ان نوى الامام امامتها) والقياس أن لا تفسد وهو قول الشافعى رحمه الله اعتبارا بصلاتها حيث لا تفسد وجه الاستحسان مارويناه وانه من المشاهير

باسناد حسن عنه صلى الله عليه وسلم من سد فرجة فى الصف غفر له وفى أبى داود عنه صلى الله عليه وسلم قال خياركم ألينكم مناكب فى الصلاة وبهذا يعلم جهل من يستمسك عند دخول داخل بجنبه فى الصف ويظن أن فسحه له رياء بسبب أنه يتحرك لاجله بل ذلك اعانة له على ادراك الفضيلة واقامة لسد الفرجات المأمور بها فى الصف والاحاديث فى هذا شهيرة كثيرة (قوله وجه الاستحسان ماروبناه وأنه من المشاهير) يعنى أخروهن من حيث أخرهن الله ولم يثبت رفعه فضلا عن كونه من المشاهير وانما هو فى مسند عبد الرزاق موقوف على ابن مسعود قال أخبرنا سفيان الثورى عن الاعمش عن ابراهيم عن أبى معمر عن ابن مسعود قال كان الرجال والنساء فى بنى اسرائيل يصلون جميعا فكانت المرأة تلبس القالبين فتقوم عليهما فتواعد خليلها فألقى عليهم الحيض فكان ابن مسعود يقول أخروهن من حيث أخرهن الله قيل فما القالبان قال أرجل من خشب تتخذها النساء يتشرفن الرجال فى المساجد وفى الغاية عن شيخه يرويه الخمر أم الخبائث والنساء حبائل الشيطان وأخروهن من حيث أخرهن الله ويعزوه الى مسند رزين قيل وذكر أنه فى دلائل النبوة للبيهقى وقد تتبع فلم يوجد فيه وقد يستدل بحديث امامة أنس واليتيم المتقدم حيث قامت العجوز من وراء أنس واليتيم فقد قامت منفردة خلف صف وهو مفسد كما هو مذهب أحمد رحمه الله لما ذكرنا من الامر بالاعادة أولا يحل وهو معنى الكراهة السابق ذكرها لما قدمناه من قوله صلى الله عليه وسلم ولا تعد ولو حل مقامها معهما لمنعها وبدلالة الاجماع على عدم جواز امامتها للرجل فانه إما النقصان حالها أو لعدم صلاحيتها للامامة مطلقا أو لفقد شرط أو لترك فرض المقام والحصر بالاستقراء وعدم وجود غير ذلك وهذا كاف مالم يرد صريح النقض لما عرف أنه يكفى فى حصر الاوصاف قول السابر العدل بحثت فلم أجد لا يجوز الاول لجواز الاقتداء بالفاسق والعبد ولا الثانى لصلاحيتها لامامة النساء ولا الثالث لان المفروض حصول الشروط فتعين الرابع والحق أن هذا قياس حكم أصله مجمع عليه خرج مناطه بالسبر وهو مسلك مختلف فى صحته وأكثر مشايخنا على نفيه ثم بتقدير صحة طريقه فهو وما قبله انما يفيدان حرمة تحاذيهما وترك فرض المقام ثم كونه مفسدا باعتبار أن فروض الجماعة يصح اثباتها بالآحاد لان أصلها به وارجع الى مامهدناه فى أول باب صفة الصلاة يزول عنك الريب الا أن قصر الفساد عليه ينبنى على أن الحرمة وان كانت مشتركة الا أن تعلقها بها كى لا تفسد عليه لا باعتبار معنى فيها بخلاف تعلقها به فهو كتأخر الامام عن المأمومين حتى صاروا مقدمين عليه فانه لا يحل له كما لا يحل لهم أن يتقدموا الا أن عدم الحل لهم لفساد صلاتهم وعدمه له لمعنى فيهم لا فيه وهو كى لا تفسد عليهم فافسد تأخيره صلاتهم لا صلاته كذلك هنا تفسد بمحاذاتها صلاته لا صلاتها الا أن هذا المعنى يتوقف على اثبات كون الحرمة المشتركة للافساد عليه فقط ولا ملجأ فيه الا حديث أخروهن فيتوقف على ثبوته لكن ينتهض محل النزاع على الخصم لان محل النزاع فساد صلاته أما عدمه فى صلاتها فبالاتفاق فانما هذا اشكال مذهبى لا يضر فى انتهاض المدعى على المخالف هذا وأما محاذاة الامرد فصرح الكل بعدم افساده الا من شذ ولا متمسك له فى الرواية كما صرحوا به ولا فى الدراية لتصريحهم بان الفساد فى المرأة غير معلول بعروض الشهوة بل هو لترك فرض المقام وليس هذا فى الصبى ومن تساهل فعلل به صرح بنفيه فى الصبى مدعيا عدم اشتهائه فحصل أن مظنة الشهوة الانوثة وباعتبار المظنة يثبت الحكم لا باعتبار ما قد يتفق من اشتهاء الذكر الذكر فقد يتفق ذلك فى المرأة الميتة والبهيمة ولا عبرة بذلك فهذا كذلك وقالوا ان اشتهاء الذكر يكون عن انحراف

قوله (ولان المحاذاة) دليل معقول وتمهيد لذكر مسئلة المحاذاة وقوله (وان حاذته امرأة) اعلم ان المحاذاة المفسدة هى أن يحاذى قدم المرأة عضوا من الرجل فى الصلاة بشرائطها

(قوله قوله ولان المحاذاة دليل معقول الخ) أقول لا يدل المعقول على تأخيرهن عن الصبيان اذ لا تفسد صلاة الصبى بمحاذاتها ويظهر ذلك بالتأمل فى دليل الفساد بالمحاذاة فان الصبى ليس بمخاطب فعلى هذا لا يمكن أن يقال الدليل هو المجموع الحديث لتأخير الصبيان والمعقول لتأخير النساء عن الصبيان ثم هو دليل على تأخيرهن عن الرجال ولو استدل لتأخيرهن بحديث أخروهن لعله كان أولى (قال المصنف وان حاذته امرأة وهما مشتركان فى صلاة فسدت صلاته) أقول الجامع لشرائط المحاذاة المفسدة أن يقال محاذاة مشتهاة منوية الامام فى ركن صلاة مطلقة مشتركة تحريمة وأداء مع اتحاد مكان وجهة دون حائل وفرجة فحينئذ لو كان أحدهما على دكان قدر القامة والآخر أسفله فلا محاذاة

أن تكون المرأة مشتهاة حالا أو ماضيا منويه امامتها وأن تكون الصلاة مطلقة مشتركة تحريمة وأداء وأن لا يكون بينهما حائل وذكر المرأة مطلقة ليتناول المحارم والحليلة والاجنبية وذكر الحال ليتناول الصغيرة المشتهاة واختلف في حد الشهوة فقدره بعضهم بسبع سنين وبعضهم بتسع سنين والاصح أن لا معتبر بالسن فان كانت عبلة ضخمة كانت مشتهاة والا فلا وذكر الماضي ليتناول العجوز التي تنفر منها الرجال لما أنها كانت مشتهاة وشرط نية امامتها لان اقتداءها لا يصح بدونها فلا تفسد صلاة الرجال ووصف الصلاة بكونها مطلقة احترازا عن صلاة الجنازة فان المحاذاة لا تفسدها لانها ليست بصلاة على الحقيقة وانما هي دعاء للميت وانما لا يصح اقتداء الرجل بالمرأة فيها الشبهها بالصلاة المطلقة في اشتمالها على التحريم والتحليل وشرط الاشتراك وهو يتحقق باتحاد الفرضين وباقتداء المتطوعة بالمتطوع وبالمفترض وأن يكون الاشتراك تحريمة وأداء حتى لا تكون المحاذاة في أداء ما سبقا به مفسدة لان المسبوق في أداء ما سبق منفرد بدليل وجوب القراءة وسجدتي السهو فلم يكونا مشتركين أداء بخلاف اللاحق لانه يؤدي مع الامام تقديرا فان قيل اذا اقتدت ناويه العصر برجل يصلي الظهر لم يصح اقتداؤها فرضا وانما يصح نفلا فقد وجدت الشروط ولم تفسد الصلاة أجيب بالمنع وشرط عدم الحائل لانه اذا كان بينهما حائل مثل مؤخرة الرحل لا تفسد وقد ظهر من هذا انه اذا فات شرط من شروطها لا تفسد لما قال انها عرفت مفسدة بالنص وهو ما روى أنس رضي الله عنه أن جدته مليكة صنعت طعاما الى آخر ما روينا بخلاف القياس فيراعى جميع ما ورد به النص وأما اذا وجدت هذه الشروط كلها فانها تفسد عندنا خلافا للشافعي وهو القياس اعتبارا بصلاتها فانها لا تفسد ووجهه ظاهر لان المحاذاة لما لم توجب فساد صلاة المرأة لم توجب فساد صلاة الرجل لان المحاذاة فعل يتحقق من الجانبين ووجه الاستحسان وهو الذي ذهب اليه علماؤنا أن هذا ترك فرض مقام الامام ومن ترك فرض المقام فسدت صلاته أما انه ترك فرض المقام فلان تأخير المرأة فرض على الرجل في صلاة يشتركان فيها لما روى عبدالله بن مسعود رضي الله عنه أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال أخروهن من حيث أخرهن الله أمر الرجال بالتأخير في المكان ولا مكان يجب تأخيرهن في غير الصلاة فتعين التأخير فيها فان قيل هذا خبر واحد ولا تثبت به الفرضية أجيب بأنه من المشاهير واليه أشار المصنف بقوله وانه من المشاهير ولان تأخيرها في الصلاة المشتركة فرض بدلالة الاجماع لانا أجمعنا على عدم جواز اقتداء الرجل بالمرأة مع انما اتحاد فرضهما وهو اما أن يكون لنقصان حالها في ذلك كالصبي أو لعدم صلاحيتها كالامي أو لفوات شرط من شروط الصلاة كالعاري أو لفوات ترتيب المقام كما في امامة المتأخر بالاستقراء لعدم مجاوزة انتفاء جواز الاقتداء عنها شرعا وليس للنقصان لانه غير مانع لصحة الاقتداء مطلقا لجواز امامة الفاسق والعبد والاعمى مع نقصان أحوالهم بل انما يمنع اذا لزم من ذلك محظور كامامة الصبي فانها تستلزم بناء القوي على الضعيف ولا لعدم الصلاحية لجواز امامتها النساء متقدمة ومتوسطة ولا لانتفاء شرط من الشروط لان الفرض عدمه فلم يكن ذلك الا باعتبار ترك فرض المقام الثابت بقوله صلى الله عليه وسلم أخروهن الحديث فلما أجمعنا ههنا لانعدام التأخير يثبت الفساد في المتنازع فيه أيضا لانعدام التأخير وأما أن من ترك فرض المقام فسدت صلاته فكالمقتدي اذا تقدم على امامه وقوله (وهو المخاطب به) جواب عن وجه القياس وتقديره لا يلزم من عدم فساد صلاتها عدم فساد صلاته لانه هو المخاطب به أي بقوله عليه السلام أخروهن دونها فيكون هو التارك لفرض المقام فتفسد صلاته دون صلاتها كالمأموم اذا تقدم على الامام واعترض بأنه اذا كان مأمورا بالتأخير كانت مأمورة بالتأخر ضرورة وأجيب بالمنع فانه يمكن تأخير الرجل اياها بأن يتقدم عليها خطوة أو خطوتين ولا تأخر منها سلمنا ذلك لكنه ضمني فلا يساوي القصدي

وهو المخاطب به دونها فيكون هو التارك لفرض المقام فتفسد صلاته دون صلاتها كالمأموم اذا تقدم على الامام

في المزاج وقد سماهم كثير من السلف النتن تنفيرا بخلاف اشتهاء الانثى فانه الطبع السليم وفي الذخيرة والمحيط اذا حاذته بعد ما شرع ونوى امامتها فلم يمكنه التأخير بالتقدم خطوة أو خطوتين للكراهة في ذلك فتأخيرها بالاشارة وما أشبهه فاذا فعل فقد أخر فيلزمها التأخر فان لم تفعل تركت حينئذ فرض المقام فتفسد صلاتها دونه (قوله وهو المخاطب به الخ) اشارة الى اشتراط العقل والبلوغ في الذكر فان الخطاب

(قوله وهو ما روى أنس الى قوله فيراعى جميع ما ورد به) أقول ليس في حديث أنس ما يدل على كون المحاذاة مفسدة حيث لا يدل على فرضية التأخير (قوله فان قيل هذا خبر واحد لا يثبت به الفرضية) أقول يجوز أن يقال المراد الفرض على زعم المجتهد (قوله وأجيب بأنه من المشاهير) أقول الفرض لا يثبت الا بدليل قطعي وليس المشهور كذلك فان أريد الفرض العملي فلا حاجة الى الشهرة (قوله ولان تأخيرها في الصلاة المشتركة فرض بدلالة الاجماع) أقول لم يلزم مما ذكره كون تأخيرهن فرضا بدلالة الاجماع بل بالقياس نعم المقيس عليه مجمع عليه و[illegible] لا يثبت الفرضية (قوله واعترض بأنه اذا كان مأمورا بالتأخير كانت مأمورة بالتأخر ضرورة) أقول فانه لا يمكن للرجل تأخيرها الا بتأخرها (قوله وأجيب بالمنع الخ) أقول أي بمنع الضرورة

وقوله (وان لم ينوا امامتها) بيان لتأثير النية وقوله (لم تضره) أى لم تضر المحاذاة المصلى وقوله (لان الاشتراك لا يثبت دونها) أى دون النية (عندنا خلافا لزفر) فان عنده نية امامتها ليست بشرط لفساد صلاة الرجل بعد ما دخلت فى صلاته لان الرجل صالح لامامة الرجال والنساء ثم اقتداء الرجل به صحيح بلا نية امامته فكذلك اقتداء المرأة وقوله (ألا ترى) توضيح لقوله لان الاشتراك لا يثبت دونها وتقريره الامام يلزمه الترتيب فى المقام بالنص وكل من يلزمه شئ يتوقف على التزامه كالاقتداء فان لزوم فساد صلاة المقتدى لما كان من جانب الامام محتملا لم يصح الاقتداء الا بالالتزام والالتزام انما يكون بالنية فكما أن الاقتداء لا يصح بدون النية ليكون الضرر اللازم من جانب الامام ضررا مرضيا كذلك لا تصح امامة النساء بدون النية للنساء ليكون الضرر اللازم للامام من جانبهن ضررا مرضيا وهذا واضح جدا وفيه بحث من وجهين أحدهما أن كل هذا موقوف على اشتراط ثبوت الاشتراك وثبوته ممنوع لان النص لم يفصل بين أن تكون المحاذاة فى صلاة مشتركة أو غيرها والثانى انه منقوض على قول أبى حنيفة باقتداء القارئ بالامى فان صلاة الامى تفسد بسبب اقتداء القارئ به ومع ذلك لا يشترط للامى نية امامة القارئ

والجواب عن الاول أنه تشكيك فى المسلمات فان كل من يقول بمسئلة المحاذاة يشترط الاشتراك وانما الخلاف بيننا وبين زفر انه يقول الاشتراك يثبت بدخولها فى صلاته نوى امامتها أو لم ينو ونحن نقول لا يثبت الاشتراك بدونها كما ذكرنا آنفا والتشكيك فى المسلمات غير مسموع على أن النص يدل على ترتيب المقام والمقام وترتيبه انما يتصور فى صلاة أديت بجماعة لان للامام تقدما على المأموم بالرتبة والصلاة بالجماعة تستلزم الاشتراك وعن الثانى بأنه على قول الكرخى ممنوع فانه لا يصح عنده بدون النية ولئن سلمنا فنقول كلامنا فى فساد يحصل بسبب الاقتداء

(٣٣ — فتح القدير اول) كالذى فى اقتداء المحاذية فان صلاة الامام انما تفسد بسببه وصورة النقض ليست كذلك لان القارئ لو صلى وحده والامى وحده وأمكن الامى الاقتداء به فسدت أيضا صلاته فلم يكن الفساد بسبب اقتدائه حتى يدفع عن نفسه بترك النية وقوله (وانما يشترط نية الامام اذا ائتمت محاذية) أى اذا اقتدت بالامام محاذية له يشترط نية الامام لفساد الصلاة وأما اذا وقفت خلفه فاما أن يكون بجنبها رجل أو لا فان كان فالصواب أن اقتداءها لا يصح الا بالنية من جهة الامام لانه يلزم الفساد على من بجنبها وذلك يستدعى النية ممن بجنبها على الاصل المار الا انه مولى عليه من جهة امامه فيتوقف ما يلزمه على التزام امامه والتزام الامام الزامه (وان لم يكن بجنبها رجل ففيه روايتان) فى رواية لا يصح اقتداؤها لاحتمال الفساد من جهتها بالمشى والمحاذاة فتحتاج الى الالتزام وفى رواية يصح (و) على هذه الرواية يحتاج الى (الفرق) وهو (أن الفساد فى الاول) وهو ما اذا كانت محاذية (لازم) أى واقع فى الحال (وفى الثانى) وهو ما اذا كانت خلفه وليس بجنبها رجل (محتمل) لاحتمال أن تمشى فتحاذى ولكن الظاهر عدم ذلك فلم تشترط نية الامام هذا فى صلاة يشتركان فيها وأما فى صلاة لا يشتركان فيها فالتقدم عليه ومحاذاتها اياه يورث الكراهة

(وان لم ينوا امامتها لم تضره ولا تجوز صلاتها) لان الاشتراك لا يثبت دونها عندنا خلافا لزفر رحمه الله ألا ترى أنه يلزمه الترتيب فى المقام فيتوقف على التزامه كالاقتداء وانما يشترط نية الامامة اذا ائتمت محاذية وان لم يكن بجنبها رجل ففيه روايتان والفرق على احداهما أن الفساد فى الاول لازم وفى الثانى محتمل (ومن شرائط المحاذاة أن تكون الصلاة مشتركة وأن تكون مطلقة وأن تكون المرأة من أهل الشهوة وأن لا يكون بينهما حائل)

انما يتعلق بأفعال المكلفين كذا فى بعض شروح الجامع فلا تفسد صلاة الصبى بالمحاذاة على هذا (قوله على احداهما) وهى رواية عدم الفساد واعلم ان اقتداءهن فى الجمعة والعيدين عند كثير لا يجوز الا بالنية وعند الاكثر يجوز بدونها نظرا الى اطلاق الجواب حملا على وجود النية منه وان لم تستفسر حاله (قوله ومن شرائط الخ) جواب المسئلة له شروط لا بد من بيانها الاول أن تكون الصلاة مشتركة تحريمة وأداء ومعنى الاول أن يكونا بانيين تحريمتهما على تحريمة امام أو احداهما على الاخرى بأن كان أحدهما يؤم الآخر فيما يصح اتفاقا فلو اقتدت ناوية العصر بمصلى الظهر فلم يصح من حيث الفرض وصح نفلا لحاذته ففى رواية باب الاذان تفسد وفى رواية باب الحدث من المبسوط لا تفسد وقيل رواية باب الاذان قولهما و رواية باب الحدث قول محمد بناء على مسئلة صلاة الفجر اذا طلعت الشمس فى خلالها عندهما تنقلب نفلا وعند محمد تفسد بخلاف ما لو نوت ابتداء النفل حيث تفسد بلا تردد ومعنى الثانى أن يكون لهما امام فيما يقضيان حقيقة أو حكما فصلاة المسبوقين فيما يقضيان مشتركة تحريمة لا أداء فلا تفسد المحاذاة فيما يقضيان مسبوقين وتفسد فيما يقضيان لاحقين ولا تفسد اذا حاذته فى الطريق للطهارة فيما اذا سبقهما الحدث فى الاصح لانهما غير مشتغلين بالقضاء بل باصلاح الصلاة لا بحقيقتها وان كانا فى حرمتها اذ حقيقتها قيام وقراءة الخ وليس شئ من ذلك ثابتا وقيامه فى حال

لانها عرفت مفسدة بالنص بخلاف القياس فيراعى جميع ماورد به النص

مشيه أو وضوئه لم يعتبر جزأ والا فسدت لان المحكوم بجزئيته للصلاة تفسد مع الحدث واذا انعدم قضاؤهما فى هذه الحالة انعدمت الشركة أداء واللاحق من يقضى بعد فراغ الامام مافاته مع الامام بعد ماأدركه معه وانما لم نقل من أدرك أول صلاة الامام ثم فاته بعضها الخ كما يقع فى بعض الالفاظ لانه غير جامع لخروج اللاحق المسبوق وفى المحاذاة لهذا اللاحق تفصيل فى الفساد فانهما لو اقتديا فى الثالثة فأحدثا فذهبا ليتوضآ ثم حاذته فى القضاء ان كان فى الاولى أو الثانية وهى الثالثة والرابعة للامام تفسد لوجود الشركة فيهما لانهما فيهما لاحقان وان حاذته فى الثالثة والرابعة لاتفسد لعدمها لانهما مسبوقان وهذا بناء على أن اللاحق المسبوق يقضى أولا مالحق فيه ثم ماسبق به وهذا عند زفر ظاهر وعندنا وان صح عكسه لكن يجب هذا فباعتباره يفسد هذا وأما محاذاتها فى الصلاة دون اشتراك فورث للكراهة ثم لو قيل بدل مشتركة تحريمة وأداء مشتركة أداء ويفسر بأن يكون لهما امام فيما يؤديانه حالة المحاذاة أو أحدهما امام للآخر لعم الاشتراكين الثانى أن تكون الصلاة مطلقة أى ذات ركوع وسجود وان كانا يومئان فيها لعذر الثالث أن تكون المرأة من أهل الشهوة أى دخلت فى حدها وان كانت فى الحال عجوزا شوهاء فيحترز به عمن لم تبلغ حدها وحدها سبع سنين وقيل تسع والاصح أن تصلح للجماع ولافرق بين الاجنبية والمحرم الرابع أن لايكون بينهما حائل فلو كان منع المحاذاة وأدناه قدر مؤخرة الرحل لان أدنى الاحوال القعود ومؤخرة الرحل جعلت للارتفاق بها فيه فقدرناه بها وغلظه مثل الاصبع والفرجة تقوم مقام الحائل وأدناها قدر مقام الرجل وفى الدراية لو كان بينهما فرجة تسع الرجل أو اسطوانة قيل لاتفسد وكذا اذا قامت أمامه وبينهما هذه الفرجة اه وبعد النظر فى صحة هذا القيل اذ مقتضاه أن لايفسد صف النساء على الصف الذى خلفه من الرجال ولو كان أحدهما على دكان قدر القامة والآخر أسفله فلا محاذاة وكذا لو كانت متأخرة عنه بالقدم الا أنها أطول منه يقع سجودها فى مكان متقدم عليه الخامس أن تكون المحاذاة فى ركن كامل حتى لو تحرمت فى صف وركعت فى آخر وسجدت فى ثالث فسدت صلاة من عن يمينها ويسارها وخلفها من كل صف قيل هذا عند محمد وعند أبى يوسف لو وقفت قدره فسدت وان لم تؤد وقيل لو حاذته أقل من قدره فسدت عند أبى يوسف وعند محمد لا الا فى قدره السادس أن تتحد الجهة فان اختلفت كما فى جوف الكعبة وبالتحرى فى الليلة المظلمة فلا والجامع أن يقال محاذاة مشتهاة منوية الامامة فى ركن صلاة مطلقة مشتركة تحريمة وأداء مع اتحاد مكان وجهة دون حائل ولافرجة ثم الواحدة تفسد صلاة ثلاثة واحد عن يمينها وآخر عن شمالها وآخر خلفها ليس غير فان من فسدت صلاته يصير حائلا بينها وبين الذى يليه والمرأتان صلاة أربعة اثنان خلفهما والآخرين لان المثنى ليس جمعا تاما فكانتا كواحدة فلا يتعدى الفساد الى آخر الصفوف وعن أبى يوسف الثنتان كالثلاث وعنه الثلاث كالثنتين فلا تفسد الا صلاة خمسة والصحيح أن بالثلاث تفسد صلاة واحد عن يمينهن وآخر عن شمالهن وثلاثة ثلاثة الى آخر الصفوف وفى رواية الثلاث كالصف التام فتفسد صلاة جميع الصفوف التى خلفهن والقياس فى الصف التام أن يفسد به صلاة صف واحد لانه حائل بينه وبين الصف الذى يليه لكنهم استحسنوا افساد الكل بنقلهم عن عمر رضى الله عنه من كان بينه وبين امامه طريق أو نهر أوصف من صفوف النساء فليس هو مع الامام (قوله فيراعى جميع ماورد به النص) والنص ورد فى صلاة مطلقة بناء على أن الفساد بها على خلاف القياس وهذا انما ينتهض فى اشتراط كون الصلاة مطلقة لا فى الكل

(قال المصنف فيراعى جميع ماورد به النص) أقول وفيه بحث اذ لا تعرض فيه للصلاة فضلا عن هذه القيود

وعلل

وقوله (ويكره لهن حضور الجماعات) كانت النساء يباح لهن الخروج الى الصلوات ثم لما صار سببا للوقوع في الفتنة منعن عن ذلك جاء في التفسير أن قوله تعالى ولقد علمنا المستقدمين منكم ولقد علمنا المستأخرين نزلت في شأن النسوة حيث كان المنافقون يتأخرون للاطلاع على عوراتهن ولقد نهى عمر النساء عن الخروج الى المساجد فشكون الى عائشة رضي الله عنها فقالت لو علم النبي صلى الله عليه وسلم ما علم عمر رضي الله عنه ما أذن لكن في الخروج فاحتج به علماؤنا ومنعوا الشواب عن الخروج مطلقا وأما العجائز وهي جمع عجوز والعامة تقول عجوزة فمنعهن أبو حنيفة رضي الله عنه عن الخروج

في الظهر والعصر دون الفجر والمغرب والعشاء وأجازا في الصلوات كلها لانتفاء الفتنة بقلة الرغبة في العجائز كما أجيز لهن ذلك في العيد بالاتفاق أما الصلاة كما روى الحسن عن أبي حنيفة أنهن يخرجن للصلاة ويقمن في آخر الصفوف فيصلين مع الرجال لانهن من أهل الجماعة تبعا للرجال أو لتكثير السواد كما روى المعلى عن أبي يوسف عن أبي حنيفة أن خروجهن لتكثير السواد ويقمن في ناحية ولا يصلين لانه صح أنه صلى الله عليه وسلم أمر بذلك الحيض وليست من أهل الصلاة (وله ان فرط الشبق حامل) على الوقاع فتقع الفتنة والفرط بسكون الراء مجاوزة الحد والشبق بفتحتين شدة شهوة الضراب (غير أن الفساق انتشارهم في الظهر والعصر والجمعة أما في الفجر والعشاء فهم نائمون وفي المغرب بالطعام مشغولون) جعل المصنف الجمعة من قبيل صلاة الظهر وهو المذكور في المبسوط والمحيط حتى لا يباح لهن الخروج اليها وشيخ الاسلام جعلها من قبيل صلاة العيدين حتى يباح لهن الخروج والمغرب جعلها المصنف من قبيل العشاء وهو المذكور أيضا فيهما وجعله شيخ الاسلام من قبيل الظهر قوله (والجبانة متسعة) جواب عن قياسهما على صلاة العيد والفتوى اليوم على كراهة حضورهن في الصلوات كلها لظهور الفساد قال (ولا يصلي الطاهر) الاصل في جنس هذه المسائل قوله عليه الصلاة والسلام الامام ضامن بمعنى تضمن صلاته صلاة المقتدي لانا نعلم بيقين ان معناه ليس الضمان في الذمة

(ويكره لهن حضور الجماعات) يعني الشواب منهن لما فيه من خوف الفتنة (ولا بأس للعجوز أن تخرج في الفجر والمغرب والعشاء) وهذا عند أبي حنيفة رحمه الله (وقالا يخرجن في الصلوات كلها) لانه لا فتنة لقلة الرغبة اليها فلا يكره كما في العيد وله أن فرط الشبق حامل فتقع الفتنة غير أن الفساق انتشارهم في الظهر والعصر والجمعة أما في الفجر والعشاء فهم نائمون وفي المغرب بالطعام مشغولون والجبانة متسعة فيمكنها الاعتزال عن الرجال فلا يكره قال (ولا يصلي الطاهر

وعلل في تلخيص الجامع بان المورد الجماعة المطلقة وهي بالشركة والكمال (قوله يعني الشواب منهن) تقييد في حق عدم الخلاف في اطلاق الحكم لا في أصل الحكم فان العجوز ممنوعة عنده في البعض واعلم انه صح عنه صلى الله عليه وسلم أنه قال لا تمنعوا إماء الله مساجد الله وقوله اذا استأذنت أحدكم امرأته الى المسجد فلا يمنعها والعلماء خصوه بأمور منصوص عليها ومقيسة فمن الاول ما صح انه صلى الله عليه وسلم قال أيما امرأة أصابت بخورا فلا تشهد معنا العشاء وكونه ليلا في بعض الطرق في مسلم لا تمنعوا النساء من الخروج الى المساجد الا بالليل والثاني حسن الملابس ومزاحمة الرجال لان اخراج الطيب لتحريكه الداعية فلما فقد الآن منهن هذا لانهن يتكلفن للخروج ما لم يكن عليه في المنزل منعن مطلقا لا يقال هذا حينئذ نسخ بالتعليل لانا نقول المنع يثبت حينئذ بالعمومات المانعة من التفتين أو هو من باب الاطلاق بشرط فيزول بزواله كانتهاء الحكم بانتهاء علته وقد قالت عائشة رضي الله عنها في الصحيح لو أن رسول الله صلى الله عليه وسلم رأى ما أحدث النساء بعده لمنعهن كما منعت نساء بني اسرائيل على أن فيه ما رواه ابن عبد البر بسنده في التمهيد عن عائشة رضي الله عنها ترفعه أيها الناس انهوا نساءكم عن لبس الزينة والتبختر في المساجد فان بني اسرائيل لم يلعنوا حتى لبس نساؤهم الزينة وتبختروا في المساجد وبالنظر الى التعليل المذكور منعت غير المزينة أيضا لغلبة الفساق وليلا وان كان النص يبيحه لان الفساق في زماننا أكثر انتشارهم وتعرضهم بالليل وعلى هذا ينبغي على قول أبي حنيفة تفريع منع العجائز ليلا أيضا بخلاف الصبح فان الغالب نومهم في وقته بل عمم المتأخرون المنع للعجائز والشواب في الصلوات كلها لغلبة الفساد في سائر الاوقات (قوله والجمعة) جعل الجمعة كالظهر والمغرب كالعشاء وقد اختلف في الرواية في ذلك والمذكور رواية المبسوط وغيره ورواية مبسوط شيخ الاسلام الجمعة كالعيد والمغرب كالظهر فتخرج في الجمعة لا المغرب وفي فتاوى قاضيخان جعل الجمعة كالظهر والمغرب كالظهر ولا نعلم قائلا بالاحتمال الرابع والمعتمد منع الكل في الكل الا العجائز المتفانية فيما يظهر لي دون العجائز المتبرجات وذات الرمق والله سبحانه وتعالى أعلم (قوله والجبانة متسعة) بناء على صلاة العيد في فناء المصر وفي مصرنا هذا ليس كذلك بل هي في المساجد

(قوله لانا نعلم بيقين ان معناه ليس الضمان في الذمة الخ) أقول فيه بحث اذ لا نسلم انه ليس معناه ذلك بل الكلام على التشبيه أي الامام كالضامن في كونه مطالبا بصلاتهم بالتزامه الامامة فتأمل

فان صلاة المقتدى ليست فى ذمة الامام فيكون معناه صلاة الامام تتضمن صلاة المقتدى وصلاة المقتدى اذا كانت أقوى حالا من الامام فوق صلاته والشئ انما يتضمن ماهو دونه أو مثله لا ماهو فوقه وعلى هذا لا يجوز اقتداء الطاهر بمن هو فى معنى المستحاضة ومن به سلس البول وانطلاق البطن وانفلات الريح والرعاف الدائم والجرح الذى لا يرقأ (ولا الطاهرة خلف المستحاضة) لنقصان حال هؤلاء عن حال المقتدى (ولا المكتسى بالعارى) ولا الأمى بالاخرس لقوة حالهما اذا المراد بقوة الحال الاشتمال على مالم تشتمل عليه صلاة الامام مما يتوقف عليه الصلاة والامى يقدر على الافتتاح دون الاخرس واختلفوا فى جواز اقتداء المتوضئ بالمتيمم فجوزه أبو حنيفة وأبو يوسف ومنعه محمد قال لانه طهارة ضرورية والطهارة بالماء طهارة أصلية ولا شك أن حال من اشتمل على الطهارة الاصلية أقوى من حال من اشتمل على الطهارة الضرورية ولهما أنه طهارة مطلقة أى غير مؤقتة بوقت كطهارة المستحاضة ولهذا لا يتقدر بقدر الحاجة فكان المتيمم كالمتوضئ واعلم ان التيمم طهارة ضرورية باتفاق علمائنا لانه فى الحقيقة تلويث ولا يصار اليه الا عند العجز عن استعمال الماء ومطلقة باتفاقهم لانه ليس مؤقتا بوقت ويثبت به ما يثبت بالطهارة بالماء من استباحة الصلاة وسجدة التلاوة ومس المصحف وانما الشأن فى التعليل بكل منهما فيما يصلح أن يكون علة فيه واختار أبو حنيفة وأبو يوسف جهة الاطلاق فى حق الصلاة لان الشارع أعطاه حكم الطهارة المطلقة والفتح بنفى الحرج بقوله تعالى ما يريد الله ليجعل عليكم من حرج ولكن يريد ليطهركم من غير فصل وتوقيت وفى نفى جواز الاقتداء مخالفة لاطلاقه وقود الى نوع من الحرج واختارا جهة الضرورة فى حق انقطاع الرجعة اذا انقطع دمها فى الحيضة الثالثة فيما دون العشرة وقالا لم تنقطع الرجعة بمجرد التيمم من غير أن تصلى لان الشرع لم يذكر كونه طهارة فى باب الرجعة فكان المقصود من طهارته أداء الصلاة فما لم يترتب عليه ماهو المقصود منه لم يكن طهارة بالنسبة الى غيره وأما محمد فقد عمل فى كل واحد من البابين بالاحتياط والاحتياط فى باب الصلاة القول بعدم جواز اقتداء المتوضئ بالمتيمم لانه لما لم يجز له ذلك لا بد له أن يقتدى بالمتوضئ أو يصلى منفردا حتى تكون صلاته بالوضوء فيخرج عن عهدة الصلاة على الوجه الا كمل وفى باب الرجعة القول بالانقطاع لانه لما انقطعت الرجعة لم يكن له أن يراجعها ولا يحل له وطؤها وانقطاع الرجعة مما يؤخذ فيه بالاحتياط اجماعا ألا ترى أنها لو اغتسلت وبقى على بدنها لمعة انقطعت الرجعة عنها احتياطا واذا تصور التيمم على هذا الوجه اندفع ما يتراأى أن كل واحد من العلماء ترك أصله وناقض كلامه

خلف من هو فى معنى المستحاضة ولا الطاهرة خلف المستحاضة) لان الصحيح أقوى حالا من المعذور والشئ لا يتضمن ماهو فوقه والامام ضامن بمعنى أنه تضمن صلاته صلاة المقتدى (ولا يصلى (القارئ خلف الامى ولا المكتسى خلف العارى) لقوة حالهما (ويجوز أن يؤم المتيمم المتوضئين) وهذا عند أبى حنيفة وأبى يوسف رحمهما الله وقال محمد رحمه الله لا يجوز لانه طهارة ضرورية والطهارة بالماء أصلية ولهما أنه طهارة مطلقة ولهذا لا يتقدر بقدر الحاجة

(قوله خلف من هو فى معنى المستحاضة) كمن به سلس البول واستطلاق البطن وانفلات الريح والجرح السائل والرعاف ويجوز اقتداء معذور بمثله اذا اتحد عذرهما الا ان اختلف (قوله بمعنى تضمنت صلاته الخ) لا بمعنى الكفالة واذا كان التضمن مراعى فاذا قدر المؤتم على مالم يقدر الامام عليه من الاركان كان كالمنفرد فيه قبل فراغ الامام وذلك مفسد فلذا لا يجوز اقتداء القارئ بالامى والاخرس ولا الامى بالاخرس لانه يقدر على التحريمة دون الاخرس ويجوز اقتداء الاخرس بالامى لا الراكع الساجد بالمومى والامى عندنا من لا يحسن القراءة وعند الشافعى من لا يحسن الفاتحة والمبنى ظاهر واذا فقد الامام شرطا حقيقة اعتبر موجود الحاجة الى الاداء صار معدوما فى حق من وراءه فلذا لا يجوز اقتداء اللابس بالعارى والطاهر بمن هو بمعنى المستحاضة والمصنف علل الكل بعدم التضمن لزيادة قوة صلاة المأموم وهو غير بعيد وكل مالم يصح الاقتداء لا يصير شارعا به فى صلاة نفسه فى رواية باب الحدث وزيادات الزيادات فلو قهقه لا ينتقض وفى رواية باب الاذان يصير شارعا يعنى ثم يفسد فقيل الثانى قولهما بناء على أن فساد الجهة لا يفسد التحريمة والاول قول محمد بناء على عدمه (قوله ويجوز أن يؤم المتيمم المتوضئين) قيده شيخ الاسلام بأن لا يكون مع المتوضئين ماء خلافا لزفر وأصله فرع اذا رأى المتوضئ المقتدى بمتيمم ماء فى الصلاة لم يره الامام فسدت صلاته خلافا لزفر لاعتقاده فساد صلاة امامه لوجود الماء ومنعه زفر رحمه الله بأن وجوده غير مستلزم لعلمه به وهو ظاهر وينبغى أن يحكم بأن محل الفساد عندهم اذا ظن علم امامه به لان اعتقاده فساد صلاة امامه بذلك (قوله طهارة ضرورية) لا شك ان فيها جهة الاطلاق باعتبار عدم توقتها بخلاف طهارة المستحاضة وجهة الضرورة باعتبار أن المصير اليها ضرورة عدم القدرة على الماء وتعليله فى النهاية بأنها طهارة تلويث لا ترفع الحدث حتى كان محدثا عند وجود الماء بالحدث السابق غير مستقيم على ما صرحوا به غير مرة من أنها رافعة

قال (ويؤم الماسح الغاسلين) لانه غسل قدمه فلبس الخف والخف مانع سراية الحدث الى القدم فهو باق على كونه غاسلا فان قيل لانسلم أنه باق على كونه غاسلا لان الخف قام مقام بشرة القدم والحدث قد حله أجاب بقوله (وما حل بالخف يزيله المسح) فكان المسح على الخف كغسل الرجل وقوله (ويصلي القائم خلف القاعد) ظاهر وقوله (انه عليه السلام صلى آخر صلاته قاعدا والقوم خلفه قيام) وهو ماروى أنه صلى الله عليه وسلم لما ضعف في مرضه الذي قبض فيه قال مروا أبا بكر يصلي بالناس فقالت عائشة لحفصة قولي له ان أبا بكر رجل أسيف اذا وقف في مكانك لا يملك نفسه فلو أمرت غيره فقالت ذلك مرتين فقال عليه السلام أنتن صواحبات يوسف مروا أبا بكر يصلي بالناس فلما افتتح أبو بكر الصلاة وجد رسول الله صلى الله عليه وسلم في نفسه خفة فخرج يهادى بين العباس وعلي ورجلاه تخطان الارض حتى دخل المسجد فسمع أبو بكر حس مجيء النبي صلى الله عليه وسلم فتأخر وتقدم النبي صلى الله عليه وسلم وجلس يصلي وأبو بكر يصلي بصلاته والناس يصلون بصلاة أبي بكر يعني أن أبا بكر كان يسمع تكبير النبي صلى الله عليه وسلم فيكبر والناس يكبرون بتكبير أبي بكر وهذا آخر صلاته عليه السلام فكان ناسخا لما قبله فان قيل هذا الحديث مضطرب فان بعض الروايات يدل على أن الامام كان أبا بكر وبعضها على أنه كان النبي صلى الله عليه وسلم فكيف يصح الاستدلال به أجيب بان الامام الخطابي في شرح الصحيح رجح هذه الرواية التي أخذ بها أبو حنيفة وأبو يوسف وهي رواية عبيد الله بن عبد الله بن عتبة لفقهه واتقانه وموافقة ابن عباس رضي الله عنهما فانه قال دخلت على عبد الله بن عباس فقلت أعرض عليك ما حدثتني به عائشة عن مرض رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال هات فعرضت عليه حديثها فما أنكر منه شيأ

(ويؤم الماسح الغاسلين) لان الخف مانع سراية الحدث الى القدم وما حل بالخف يزيله المسح بخلاف المستحاضة لان الحدث لم يعتبر شرعا مع قيامه حقيقة (ويصلي القائم خلف القاعد) وقال محمد رحمه الله لا يجوز وهو القياس لقوة حال القائم ونحن تركناه بالنص وهو ماروى أنه عليه السلام صلى آخر صلاته قاعدا والقوم خلفه قيام

وصرح هو في باب التيمم في البحث مع الشافعي في مسئلة جواز الفرائض المتعددة بتيمم واحد خلافه فقال الخلاف مبني على أن حكم التيمم ماذا قال علماؤنا حكمه زوال الحدث مطلقا من كل وجه ما بقي شرطه وهو العدم كما بالماء الا انه بالماء مقدر الى وجود الحدث وهنا الى شيئين الى الحدث والى رؤية الماء انتهى وكون الانتقاض عند الوجود بظهور الحدث لا يستلزم عدم الرفع على ماقدمنا من تحقيقه في باب التيمم واذا ثبتت الجهتان فعلل محمد رحمه الله هنا بجهة الضرورة لنفي جواز اقتداء المتوضئ احتياطا وعلل في باب الرجعة فيما اذا انقطع دم الحيضة الثالثة في المعتدة وأيامها دون العشرة بجهة الاطلاق لانقطاع حق الرجعة احتياطا وهما اختارا جانب الاطلاق في الصلاة لان اعتبارها طهارة كالماء ليس الامن أجلها ودل على صحة هذا الاعتبار حديث عمرو بن العاص أنه بعثه النبي صلى الله عليه وسلم أميرا على سرية فأجنب وصلى باصحابه بالتيمم لخوف البرد وعلم النبي صلى الله عليه وسلم فلم يأمرهم بالاعادة وجانب الضرورة في الرجعة فلم تكن طهارة في حق الرجعة لان الضرورة في الصلاة لاغير فبقيت على العدم مالم يتصل بها المقصود أعني أن يصلي بها لانها حينئذ يمتنع اعتبارها عدما بعد مافوتت باتصال المقصود بها وسنزيد كشف القناع في باب الرجعة ان شاء الله تعالى وفي الخلاصة اقتداء المتوضئ بالمتيمم في صلاة الجنازة جائز بلا خلاف (قوله ويصلي القائم خلف القاعد) خلافا لمحمد وعكسه والقاعد خلف مثله جائز اتفاقا والمستوي بالاحدب قيل يجوز مطلقا وذكر التمرتاشي ان بلغت حدبته الركوع فعلى الخلاف قال في شرح الكنز هو الاقيس لان القيام استواء النصفين وقد وجد استواء الاسفل فيجوز عندهما كما يجوز اقتداء القائم بالقاعد لاستواء الاعلى وأما عند محمد ففي الظهيرية لا تصح امامة الاحدب للقائم ذكره محمد وفي مجموع النوازل يصح والاول أصح (قوله وهو ماروى الخ) في الصحيحين عن عبيد الله بن عبد الله بن عتبة بن مسعود قال دخلت على عائشة رضي الله عنها فقلت ألا تحدثيني عن مرض رسول الله صلى الله عليه وسلم قالت بلى لما ثقل رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال أصلى الناس قلنا لا هم ينتظرونك الصلاة قال ضعوا لي ماء في المخضب ففعلنا فاغتسل ثم ذهب لينوء فأغمى عليه ثم أفاق فقال أصلى الناس فقلنا لا هم ينتظرونك يارسول الله قالت والناس عكوف في المسجد ينتظرون رسول الله صلى الله عليه وسلم لصلاة العشاء الآخرة قالت فأرسل رسول الله صلى الله عليه وسلم الى أبي بكر رضي الله عنه أن يصلي بالناس فأتاه الرسول فقال ان رسول الله صلى الله عليه وسلم يأمرك أن تصلي بالناس فقال أبو بكر وكان أبو بكر رضي الله عنه رجلا رقيقا فقال يا عمر صل أنت فقال عمر رضي الله عنه أنت أحق بذلك فصلى بهم أبو بكر ثم ان رسول الله صلى الله عليه وسلم وجد من نفسه خفة فخرج يهادى بين رجلين أحدهما العباس لصلاة

الظهر وأبو بكر يصلي بالناس فلما رآه أبو بكر ذهب ليتأخر فأومأ اليه أن لا تتأخر وقال لهما أجلساني الى جنبه فأجلساه الى جنب أبي بكر فكان أبو بكر يصلي وهو قائم بصلاة النبي صلى الله عليه وسلم والناس يصلون بصلاة أبي بكر والنبي صلى الله عليه وسلم قاعد قال عبيد الله فعرضت على ابن عباس حديث عائشة رضي الله عنها فما أنكر منه شيأ غير أنه قال أسمت لك الرجل الذي كان مع العباس قلت لا قال هو علي رضي الله عنه انتهى وما روى الترمذي عن عائشة قالت صلى النبي صلى الله عليه وسلم في مرضه الذي توفي فيه خلف أبي بكر قاعدا وقال حسن صحيح وأخرج النسائي عن أنس آخر صلاة صلاها رسول الله صلى الله عليه وسلم مع القوم في ثوب واحد متوشحا خلف أبي بكر رضي الله عنه فأولا لا يعارض ما في الصحيح وثانيا قال البيهقي لا تعارض فالصلاة التي كان فيها اماما صلاة الظهر يوم السبت أو الاحد والتي كان فيها مأموما الصبح من يوم الاثنين وهي آخر صلاة صلاها حتى خرج من الدنيا ولا يخالف هذا ما ثبت عن الزهري عن أنس في صلاتهم يوم الاثنين وكشف الستر ثم ارخائه فانه كان في الركعة الاولى ثم انه صلى الله عليه وسلم وجد من نفسه خفة فخرج فأدرك معه الثانية يدل عليه ما ذكر موسى بن عقبة في المغازي عن الزهري وذكر أبو الاسود عن عروة أنه صلى الله عليه وسلم أقلع عنه الوعك ليلة الاثنين فغدا الى الصبح متوكأ على الفضل بن العباس وغلام له وقد سجد الناس مع أبي بكر رضي الله عنه حتى قام الى جنب أبي بكر فاستأخر أبو بكر فأخذ صلى الله عليه وسلم بثوبه فقدمه في مصلاه فصفا جميعا ورسول الله صلى الله عليه وسلم جالس وأبو بكر يقرأ فركع معه الركعة الاخيرة ثم جلس أبو بكر حتى قضى سجوده فتشهد وسلم وأتى رسول الله صلى الله عليه وسلم بالركعة الاخرى ثم انصرف الى جذع من جذوع المسجد فذكر القصة في عهده الى أسامة بن زيد فيما بعثه اليه ثم في وفاته صلى الله عليه وسلم يومئذ أخبرناه أبو عبد الله الحافظ بسنده الى ابن لهيعة حدثنا الاسود عن عروة فذكره فالصلاة التي صلاها أبو بكر مأموما صلاة الظهر وهي التي خرج فيها بين العباس وعلي رضي الله عنهما والتي كان فيها اماما الصبح وهي التي خرج فيها بين الفضل بن العباس وغلام له فقد حصل بذلك الجمع وعلى هذا فقول المصنف آخر صلاة صلاها يعني اماما والمراد بحديث كشف الستارة ما في الصحيحين من أنه كشفها يوم الاثنين وهم صفوف في الصلاة ثم تبسم ضاحكا ونكص أبو بكر على عقبه ظنا أنه صلى الله عليه وسلم خارج للصلاة فأشار اليهم أن أتموا ثم دخل وأرخى الستر وتوفي صلى الله عليه وسلم من يومه ذلك وفي البخاري ان ذلك كان في صلاة الفجر قال الشافعي بعد ما أسند عن جابر وأسيد بن حضير اقتداء الجالسين بهما وهما جالسان لمرض وانما فعلا ذلك لانهما لم يعلما بالناسخ وكذا ما حكي عن غيرهم من الصحابة رضي الله عنهم أنهم أموا جالسين والناس جلوس محمول عليه وعلم الخاصة يوجد عند بعض ويعزب عن بعض واعلم أن مذهب الامام أحمد أن القاعد ان شرع قائما ثم جلس صح اقتداء القائمين به وان شرع جالسا فلا وهو أنهض من جهة الدليل لا ناصرحنا بأن ذلك خلاف القياس صير اليه بالنص وقد علم أنه صلى الله عليه وسلم خرج الى محل الصلاة قائما يهادى ثم جلس فالظاهر أنه كبر قبل الجلوس وصرحوا في صلاة المريض أنه اذا قدر على بعضها قائما ولو التحريمة وجب القيام فيه وكان ذلك متحققا في حقه صلى الله عليه وسلم اذ مبدأ أحواله في ذلك المكان كان قائما فالتكبير قائما مقدوره حينئذ واذا كان كذلك فورد النص حينئذ باقتداء القائمين بجالس شرع قائما قال الاعمش في قولها والناس يصلون بصلاة أبي بكر رضي الله عنه يعني انه كان يسمع الناس تكبيره صلى الله عليه وسلم وفي الدراية وبه يعرف جواز رفع المؤذنين أصواتهم في الجمعة والعيدين وغيرهما انتهى أقول ليس مقصوده خصوص الرفع الكائن في زماننا بل أصل الرفع لابلاغ الانتقالات أما خصوص هذا الذي تعارفوه في هذه البلاد فلا يبعد أنه مفسد فانه غالبا يشتمل على مد همزة الله أو أكبر أو بائه وذلك

وقوله (ويصلي الموميء خلف مثله) ظاهر وقوله (لان القعود معتبر فتثبت به القوة) دليله أن صلاة التطوع مستلقيا بالايماء مع القدرة على القعود لاتجوز قال (ولايصلي الذي يركع ويسجد خلف الموميء) قال زفر تصح امامة الموميء بمن يركع ويسجد لان الركوع والسجود سقطا الى بدل والمتأدي بالبدل كالمتأدي بالأصل ولهذا قلنا ان المتيمم يؤم المتوضئين ولنا أن حال المقتدي أقوى بناء على ماذكرنا من الاصل فيمتنع الاقتداء ولانسلم ان الايماء بدل عن الركوع والسجود لانه بعضه أو بعض الشيء لايكون بدلا عنه فلما كان بعض الاصل لوجاز الاقتداء لكان مقتديا في بعض الصلاة دون البعض وذلك لايجوز قوله (ولايصلي المفترض خلف المتنفل) هذه ثلاثة أقسام اقتداء المفترض بالمتنفل وعكسه واقتداء المفترض بالمفترض مختلفين فاما الاول فلا يجوز لان الاقتداء بناء أمر وجودي لانه عبارة عن متابعة شخص لآخر في أفعاله بصفاتها وهو مفهوم وجودي لاسلب فيه وبناء الامر الوجودي على المعدوم بصفاته غير متحقق ووصف الفرضية معدوم في حق الامام فيما نحن فيه وأما الثالث فكذلك لان الاقتداء شركة يعني في التحريمة وموافقة يعني في الافعال ولاشركة ولاموافقة الاعند اتحاد ماتحرماله وفعلاه ويجوز أن يكون معناه شركة في التحريمة على قول أبي حنيفة وموافقة فيها على قولهما وفيه نظر لان الشركة تقتضي المعية في الاشتراك والبناء يقتضي التعاقب فيكون بين الدليل الاول والثاني تناف والجواب أن الاشتراك انما هو بالنسبة الى التحريمة والبناء بالنسبة الى الافعال فلامنافاة بينهما والشافعي رحمه الله جوز الاقتداء في الصورتين جميعا

(ويصلي الموميء خلف مثله) لاستوائهما في الحال الا أن يومئ المؤتم قاعدا والامام مضطجعا لان القعود معتبر فتثبت به القوة (ولايصلي الذي يركع ويسجد خلف الموميء) لان حال المقتدي أقوى وفيه خلاف زفر رحمه الله (ولايصلي المفترض خلف المتنفل) لان الاقتداء بناء ووصف الفرضية معدوم في حق الامام فلايتحقق البناء على المعدوم قال (ولامن يصلي فرضا خلف من يصلي فرضا آخر) لان الاقتداء شركة وموافقة فلابد من الاتحاد وعند الشافعي رحمه الله يصح في جميع ذلك

مفسد وان لم يشتمل فلانهم يبالغون في الصياح زيادة على حاجة الابلاغ والاشتغال بتحريرات النغم اظهارا للصناعة النغمية لا اقامة للعبادة والصياح ملحق بالكلام الذي بساطه ذلك الصياح وسيأتي في باب مايفسد الصلاة انه اذا ارتفع بكاؤه من ذكر الجنة والنار لاتفسد ولمصيبة بلغته تفسد لانه في الاول تعرض لسؤال الجنة والتعوذ من النار وان كان يقال ان المراد اذا حصل به الحروف ولو صرح به لاتفسد وفي الثاني لاظهارها ولو صرح بها فقال وامصيبتاه أو أدركوني أفسد فهو بمنزلته وهنا معلوم أن قصده اعجاب الناس به ولو قال اعجبوا من حسن صوتي وتحريري فيه أفسد وحصول الحروف لازم من التلحين ولاأرى ذلك يصدر ممن فهم معنى الصلاة والعبادة كما لاأرى تحرير النغم في الدعاء كما يفعله القراء في هذا الزمان يصدر ممن فهم معنى الدعاء والسؤال وماذلك الا نوع لعب فانه لو قدر في الشاهد سائل حاجة من ملك أدى سؤاله وطلبه بتحرير النغم فيه من الرفع والخفض والتغريب والرجوع كالتغني نسب البتة الى قصد السخرية واللعب اذ مقام طلب الحاجة التضرع لاالتغني (قوله ويصلي الموميء خلف مثله) وان كان الامام يومي قاعدا والمأموم يومي قائما لان هذا القيام ليس بركن بل الاولى تركه (قوله الا أن يوميء) قال التمرتاشي في هذه بعد نقل الخلاف فيها الاصح أنه يجوز على قول محمد وكذا الاظهر على قولهما الجواز وحكم في شرح الكنز باختيار مافي الهداية لان القعود معتبر حتى يجب عند القدرة عليه بخلاف الاستلقاء فانه لم يقصد اليه بالحكم بل تجب معه لانه الوسع الحاصل (قوله ولامن يصلي فرضا خلف من يصلي فرضا آخر) وقولنا قول مالك وأحمد ولايجوز الناذر بالناذر الا أن ينذر نفس مانذره الآخر من الصلاة ويجوز الحالف بالحالف لان الواجب هنالك البر فبقيت الصلاتان نفلا في نفسهما ولذا صح الحالف بالناذر بخلاف المنذور لانه واجب وقد اختلف السبب فصار كظهر الامس بمن يصلي ظهر اليوم ومصليا ركعتي الطواف كالناذرين لان طواف هذا غير طواف الآخر وهو السبب فلايجوز اقتداء أحدهما بالآخر ولو اشتركا في نافلة فأفسداها صح أحدهما بالآخر في القضاء وان أفسدا منفردين نفلا فلا ولاخلف الناذر ولو صليا الظهر ونوى كل امامة الآخر صحت صلاتهما لان الامام منفرد في حق نفسه فهي نية الانفراد حينئذ فلو نوى كل الاقتداء بالآخر فسدت وتجوز السنة بعد الظهر بالسنة التي قبلها وسنة العشاء بالتراويح وأما الاقتداء في الوتر بمن يرى أنه سنة فسنذكره في باب الوتر ان شاء الله تعالى (قوله وعند الشافعي رحمه الله) اذا ثبت جواز الفرض بالنفل ثبت في الكل فلنتكلم عليه تمسك فيه بما في الصحيحين عن جابر أن معاذا

(قوله ولانسلم ان الايماء بدل عن الركوع الخ) أقول مر في شرائط الصلاة ان الايماء خلف عن الاركان (قوله والجواب أن الاشتراك انما هو بالنسبة الى التحريمة الخ) أقول بل المقتدي بان تحريمته على تحريمة الامام كما صرحوا في مسئلة المحاذاة فالاولى أن يمنع اقتضاء الشركة المعية مطلقا فان أحد الشريكين قد يملك المشترك فيه بعد الآخر

كان يصلي مع رسول الله صلى الله عليه وسلم عشاء الآخرة ثم يرجع الى قومه فيصلي بهم تلك الصلاة لفظ مسلم وفي لفظ البخاري فيصلي بهم الصلاة المكتوبة بذكره في كتاب الادب وروى الشافعي رحمه الله عن جابر كان معاذ بن جبل يصلي مع رسول الله صلى الله عليه وسلم العشاء ثم ينطلق الى قومه فيصليها بهم هي له تطوع ولهم فريضة وأجيب بأن الاحتجاج به من باب ترك الانكار من النبي صلى الله عليه وسلم وشرط ذلك علمه وجاز عدمه يدل عليه ما رواه الامام أحمد عن سليم رجل من بني سلمة انه أتى النبي صلى الله عليه وسلم فقال يا رسول الله ان معاذ بن جبل يأتينا بعد ما ننام ونكون في أعمالنا بالنهار فينادي بالصلاة فنخرج اليه فيطول علينا فقال له صلى الله عليه وسلم يا معاذ لا تكن فتانا اما أن تصلي معي واما أن تخفف على قومك فشرع له أحد الامرين الصلاة معه ولا يصلي بقومه أو الصلاة بقومه على وجه التخفيف ولا يصلي معه هذا حقيقة اللفظ أفاد منعه من الامامة اذا صلى معه صلى الله عليه وسلم ولا تمنع امامته بالاتفاق فعلم أنه منعه من الفرض وقيل ان تلك الزيادة أعني هي له تطوع الى آخره من كلام الشافعي رحمه الله بناء على اجتهاده ولهذا لا تعرف الا من جهته وبعد هذا يرد حديث جابر أقبلنا الى أن قال حتى اذا كنا بذات الرقاع الى أن قال ثم نودي بالصلاة فصلى بطائفة ركعتين ثم تأخروا وصلى بالطائفة الاخرى ركعتين فكانت لرسول الله صلى الله عليه وسلم أربع ركعات وللقوم ركعتين وروى الشافعي رحمه الله عن جابر أنه صلى الله عليه وسلم صلى ببطن نخلة فصلى بطائفة ركعتين ثم سلم ثم جاءت طائفة أخرى فصلى بهم ركعتين ثم سلم وشيخ الشافعي فيه مجهول فانه قال أخبرنا الثقة ابن علية أو غيره عن يونس عن الحسن عن جابر والاول انما يتم به حجة الزامية لان كون فرض المسافر ركعتين والاخريان نافلة انما هو عندنا اذ عند الشافعي يقع الكل فرضا فلا يتم له به حجة على مذهبه وأجاب الطحاوي عنه وعن حديث معاذ بأنه منسوخ أو يحتمل أنه كان حين كانت الفريضة تصلى مرتين ثم نسخ وروى حديث ابن عمر نهى أن تصلى فريضة في يوم مرتين قال والنهي لا يكون الا بعد الاباحة ونوزع في ذلك بأنه نسخ بالاحتمال والجواب أن مراده الحمل على النسخ ترجيحا بضرب من الاجتهاد وهذا صحيح بل واجب اذ يجب الترجيح ما أمكن ومرجعه الحمل على النسخ في كل متعارضين ثبتت صحتهما وان عبرنا في وجه الترجيح بلفظ آخر نحو أن نقول هذا محرم فيقدم على ذلك المبيح فانه يستلزم حمل ذلك المبيح على النسخ وان لم يصرح به وهذا لان الفرض أن المبيح قد ثبت أنه صلى الله عليه وسلم قاله وكونه قال أيضا المحرم لا يستلزم كون العمل به اذ يجوز أن يكون المبيح هو المتأخر في نفس الامر منه صلى الله عليه وسلم فيكون المقصود منه الآن تقريرا الاباحة فتقديم المحرم عند الجهل بالمقدم معناه أنه أشد الحكمين فنحمله على التأخر وذلك على التقدم احتياطا أي عملا بأشق الامرين عند عدم العلم بخصوص المتقرر والا فليس معنى الاحتياط أن العمل به يتيقن معه بالعمل بالمتأخر المتقرر في نفس الامر اذا عرفت هذا فعنى حمله على النسخ أنه ثبت صلاة الخوف على ما ذكر وثبت بعد سنين من الهجرة أنه صلى بالطائفتين صلاة واحدة مع المنافي بكل طائفة فلو جاز اقتداء المفترض بالمتنفل لأتم بكل طائفة لان تحمل المنافي لا يجوز عند عدم الضرورة فهذا يدل على عدم جواز الفرض بالنفل وكذا قوله صلى الله عليه وسلم الامام ضامن وسنذكره بسند صحيح والاول عكسه فيقدم هذا ويحمل ذلك على ما عهد ثم نسخ من تكرر الفرض تقديما للمانع على المجوز هذا ثم قيل انما لا يجوز اقتداء المفترض بالمتنفل في جميع الصلاة لا في البعض فان محمدا ذكر اذا رفع الامام رأسه من الركوع فاقتدى به انسان فسبق الامام الحدث قبل السجود فاستخلفه صح ويأتي بالسجدتين ويكونان نفلا للخليفة حتى يعيدهما بعد ذلك وفرضا في حق من أدرك أول الصلاة وكذا المتنفل اذا اقتدى بالمفترض في الشفع الثاني يجوز وهو اقتداء المفترض بالمتنفل في حق القراءة والعامة على المنع

قال المصنف (لان الاقتداء عنده أداء على سبيل الموافقة) يعنى أن كل واحد يصلى بذاته الا أنه يوافق الامام فى الاركان والانتقال من حيث الوقت وفيه نظر لانه استدل بالموافقة على عدم جواز الاقتداء واستدل بها أيضا الشافعى على جوازه وذلك ظاهر الفساد والجواب أن المراد بالموافقة فى دليلنا موافقة تبعية وفى دليله موافقة فى تطبيق أفعاله الصادرة منه على الزمان الذى طابقه أفعال الامام ليس الا وهذا غير ذلك لا محالة وقوله (وعندنا معنى التضمن مراعى) اشارة الى قوله عليه السلام الامام ضامن على ما تقدم من معناه وكون الشئ لا يتضمن ما فوقه فان قيل قد صح أن معاذا كان يصلى العشاء مع النبى صلى الله عليه وسلم ثم يرجع فيصليها بقومه فى بنى سلمة فكان صلاة قومه فرضا وصلاته نفلا أجيب بأن ذلك لا يلزم لان معاذا جاز أن ينوى مع النبى عليه السلام نفلا ويصلى مع قومه الفرض (ويصح اقتداء المتنفل بالمفترض) وهو القسم الثانى (لان الحاجة فى حقه) أى فى حق المتنفل (الى أصل الصلاة وهو موجود فى حق الامام فيتحقق البناء) وهذا بناء على أن مطلق النية كاف فى صحة النفل والفرض يشتمل عليه فيصح الاقتداء بخلاف العكس والحاصل أن الشركة لابد منها فى صحة الاقتداء وأماراتها جواز بناء أحدهما على الآخر للمنفرد فى المختلفين والمنفرد لا يصح له أن ينوى فرضا على فرض آخر فلا يقتدى بغيره كذلك وكذا لا يصح له أن ينوى الفرض على النفل وأما بناء النفل على تحريمة الفرض فقد يجوز وان كان مكروها فيصح الاقتداء بغيره ومن اقتدى بامام ثم علم أن امامه محدث أعاد وانما قيد بالعلم بعد الاقتداء لانه لو علم بذلك قبله لم يجز الاقتداء به اجماعا وقال الشافعى لا يجب عليه الاعادة بناء على ما تقدم من أن الاقتداء عنده أداء على سبيل الموافقة من غير معنى التضمن ولنا ما روى أن النبى صلى الله عليه وسلم صلى بأصحابه ثم تذكر جنابة فأعادها وقال من أم قوما ثم ظهر انه كان محدثا أو جنبا أعاد صلاته وأعادوا وعورض بما روى أنس بن مالك رضى الله عنه أن النبى صلى الله عليه وسلم دخل فى صلاته فكبر وكبرنا معه ثم أشار الى القوم أن امكثوا كما أنتم فلم نزل قياما حتى أتى رسول الله صلى الله عليه وسلم قد اغتسل ورأسه يقطر ماء فصلى بهم ولو لم تكن صلاتهم منعقدة لم يكلفهم استدامة القيام فدل على أن عدم طهارة الامام لا تمنع انعقاد صلاة المقتدى اذا لم يعلم بحال الامام وأجيب بأن الامر بالمكث لا يدل على الانعقاد لجواز أن يكون ذلك منعا لهم عن التفرق ألا ترى أن محمد بن سيرين ذكر هذه القصة وذكر أن النبى صلى الله عليه وسلم أومأ اليهم أن اقعدوا ولو انعقدت صلاتهم لم يأمرهم بذلك على أنه يجوز أن يكون ذلك قبل تعلق صلاة القوم بصلاة الامام على أن ذلك حكاية فعل لا تعارض القول وقوله (ونحن نعتبر معنى التضمن) معناه أن النبى عليه السلام قال الامام ضامن ولا يخلو اما أن يكون المراد به أنه ضامن لصلاة نفسه ولا فائدة فى ذلك لان كل واحد كذلك أو ضامن لصلاة القوم وهو صحيح ثم انه اما أن يكون ضامنا لصلاتهم وجوبا أو أداء أو صحة وفسادا والاولان غير مرادين بالاجماع فتعين الآخران على معنى أنه يتحمل السهو والقراءة عن المقتدى وتفسد صلاة المقتدى بفساد صلاة الامام

لان الاقتداء عنده أداء على سبيل الموافقة وعندنا معنى التضمن مراعى (ويصلى المتنفل خلف المفترض) لان الحاجة فى حقه الى أصل الصلاة وهو موجود فى حق الامام فيتحقق البناء (ومن اقتدى بامام ثم علم أن امامه محدث أعاد) لقوله عليه السلام من أم قوما ثم ظهر أنه كان محدثا أو جنبا أعاد صلاته وأعادوا وفيه خلاف الشافعى رحمه الله بناء على ما تقدم ونحن نعتبر معنى التضمن وذلك فى الجواز والفساد

مطلقا ومنعوا نفلية السجدتين بل هما فرض على الخليفة ولذا لو تركهما فسدت لانه قام مقام الاول فلزمه ما لزمه وقالوا صلاة المتنفل المقتدى أخذت حكم الفرض بسبب الاقتداء ولهذا لزمه قضاء ما لم يدركه مع الامام من الشفع الاول وكذا لو أفسد على نفسه يلزمه قضاء الاربع (قوله قال صلى الله عليه وسلم من أم قوما الخ) غريب والله أعلم وروى محمد بن الحسن فى كتاب الآثار أخبرنا ابراهيم بن يزيد المكى عن عمرو بن دينار أن على بن أبى طالب قال فى الرجل يصلى بالقوم جنبا قال يعيد ويعيدون ورواه عبد الرزاق حدثنا ابراهيم بن يزيد المكى عن عمرو بن دينار عن جعفر أن عليا رضى الله عنه صلى بالناس وهو جنب أو على غير وضوء فأعاد وأمرهم أن يعيدوا ومما يستدل به على المطلوب ما أخرجه الامام أحمد بسند صحيح عنه صلى الله عليه وسلم قال الامام ضامن وهو ما أشار اليه المصنف بقوله ونحن نعتبر معنى التضمن فانه المراد بالضمان للاتفاق على نفى ارادة حقيقة الضمان وأقل ما يقتضيه التضمن التساوى فيتضمن كل فعل مما على الامام مثله وغايته أن يفضل كالمتنفل خلف المفترض واذا كان كذلك فبطلان صلاة الامام يقتضى بطلان صلاة المقتدى اذ لا يتضمن المعدوم الموجود وهذا معنى قوله وذلك فى الجواز والفساد وما أسند أبو داود أنه صلى الله عليه وسلم دخل فى صلاة الفجر فأومأ بيده أن مكانكم ثم جاء ورأسه يقطر ماء فصلى بهم فلما قضى الصلاة قال انما أنا بشر وانى كنت جنبا وسنده صحيح لا يقتضى أن ذلك كان بعد شروعهم لجواز كون التذكر كان عقيب تكبيره بلا مهلة قبل تكبيرهم على أن الذى فى مسلم قال فأتى النبى صلى الله عليه وسلم

وقوله (واذا صلى أمى) الامى منسوب الى الام أى هو كما ولدته أمه والمراد به حيث ما ورد فى الكتاب والحديث ولسان العرب من لا يحسن الخط ولا يقرأ شيأ ومن أحسن قراءة آية من التنزيل خرج عن كونه أميا عند أبى حنيفة وثلاث آيات أو آية طويلة عندهما فيجوز اقتداء من يحفظ التنزيل به لان فرض القراءة يتم بما ذكرنا من المقدار وما ذكره فى الكتاب ظاهر وقوله (وهذا) اشارة الى ترك فرض القراءة وقوله (تكون قراءته قراءة له) يعنى لما روينا من قوله صلى الله عليه وسلم من كان له امام فقراءة الامام قراءة له وقوله (بخلاف تلك المسئلة) يريد ما استشهدا به من العارى اذا أم عراة ولابسين (وأمثالها) يريد به الاخرس أم قوما قارئين وخرسا وصاحب الجرح والمومئ اذا أما من هو بمثل حالهما ولمن هو أعلى حالا منهما والمذكور فى الكتاب أحد طريقى أبى حنيفة والطريق الآخر ما ذكره الكرخى ان افتتاح الكل قد صح لانه أوان التكبير والامى قادر عليه كالقارئ فبصحة الاقتداء صار الامى متحملا فرض القراءة عن القارئ ثم جاء أوان القراءة وهو عاجز عن الوفاء بما تحمل فتفسد صلاته وبفساد صلاته تفسد صلاة القوم بخلاف سائر الاعذار فانها قائمة عند الافتتاح ولا يصح اقتداء من لا عذر به بصاحب العذر وقوله (ولو كان يصلى الامى) فيه شائبة الجواب عما يقال لو كان النظر الى القدرة على جعل الصلاة بقراءة بالاقتداء بالقارئ معتبرا لما جاز صلاة الامى وحده والقارئ وحده لاقتداره أن يجعل صلاته بقراءة بالاقتداء بالقارئ ووجهه أنه لم يعتبر ذلك لانه لم يظهر منهما رغبة فى الجماعة والشرع انما جعل قراءة الامام قراءة المقتدى اذا اقتدى بخلاف ما نحن فيه فان كلامنا فى الاقتداء فيتوقف

(واذا صلى أمى بقوم يقرؤن و بقوم أميين فصلاتهم فاسدة عند أبى حنيفة رحمه الله) وقالا صلاة الامام ومن لا يقرأ تامة لانه معذور أم قوما معذورين وغير معذورين فصار كما اذا أم العارى عراة ولابسين وله أن الامام ترك فرض القراءة مع القدرة عليها فتفسد صلاته وهذا لانه لو اقتدى بالقارئ تكون قراءته قراءة له بخلاف تلك المسئلة وأمثالها لان الموجود فى حق الامام لا يكون موجودا فى حق المقتدى (ولو كان يصلى الامى وحده والقارئ وحده جاز)

حتى قام فى مصلاه قبل أن يكبر ذكر فانصرف فان كان هذا المراد بقوله فى حديث أبى داود دخل فى صلاة الفجر على ارادة دخل فى مكانها فلا اشكال وان كانا قضيتين فالجواب ما علمت وأخرج عبد الرزاق عن حسين بن مهران عن مطيع عن أبى المهلب عن عبيد الله بن زحر عن على بن زيد عن القاسم عن أبى أمامة قال صلى عمر رضى الله عنه بالناس جنبا فأعاد ولم يعد الناس فقال له على رضى الله عنه قد كان ينبغى لمن صلى معك أن يعيد قال فرجعوا الى قول على قال القاسم وقال ابن مسعود مثل قول على وما أخرجه الدارقطنى عن جويبر عن الضحاك بن مزاحم عن البراء بن عازب عنه صلى الله عليه وسلم أيما امام سها فصلى بالقوم وهو جنب فقد مضت صلاتهم وليغتسل هو ثم ليعد صلاته وان صلى بغير وضوء فمثل ذلك ضعيف جويبر متروك والضحاك لم يلق البراء ويثبت المطلوب أيضا بالقياس على ما لو بان أنه صلى بغير احرام لا تجوز صلاتهم اجماعا والمصلى بلا طهارة لا احرام له والفرق بين ترك الركن والشرط لا أثر له اذ لازمهما متحد وهو ظهور عدم صحة الشروع اذا ذكر ﴿فرع﴾ أمهم زمانا ثم قال انه كان كافرا أو صليت مع العلم بالنجاسة المانعة أو بلا طهارة ليس عليهم اعادة لان خبره غير مقبول فى الديانات لفسقه باعترافه (قوله فصلاتهم فاسدة عند أبى حنيفة الخ) وعلى هذا الخلاف اذا أم الاخرس قارئين وخرسا والامى نسبة الى أمة العرب وهى الامة الخالية من العلم والكتابة فاستعير لمن لا يعرف الكتابة والقراءة (قوله وأمثالها) مما اذا أم المعذور والمومئ مثلهما وأعلى منهما حيث تصح صلاة الامام ومن بحاله اتفاقا لانه لم يترك مع القدرة اذ بالائتمام بالصحيح والراكع الساجد لم يصر محصلا للطهارة والاركان ومقتضى هذا صحة افتتاح الكل لان الامى قادر على التكبير ثم تفسد أوان القراءة لتركها مع القدرة وصلاتهم لعدمها فى حقهم حقيقة وحكما للعجز يروى هذا عن الكرخى وانما لا يلزم المقتدى به متنفلا القضاء مع أنه فساد بعد الشروع لانه انما صار شارعا فى صلاة لا قراءة فيها والشروع كالنذر ولو نذر صلاة بلا قراءة لا يلزمه شئ الا فى رواية عن أبى يوسف كذلك هذا وصحح فى الذخيرة عدم صحة الشروع ووجهه أنه لا فائدة فى الحكم بصحته لان الفائدة اما فى لزوم الاتمام أو وجوب القضاء وكلاهما منتف ثم عن القاضى أبى حازم انما تفسد صلاة الامى والاخرس اذا علما أن خلفهما قارئ وفى ظاهر الرواية لا فرق لان الفرائض لا يختلف الحال فيها بين الجهل والعلم وشرط الكرخى للفساد فى امامة القارئ نية الامامة لانه يأتيه الفساد من قبله

(قوله وقوله وهذا اشارة الى ترك فرض القراءة) أقول والظاهر انه اشارة الى القدرة عليها (قوله لما جاز صلاة الامى وحده والقارئ وحده لاقتداره أن يجعل صلاته بقراءة بالاقتداء بالقارئ) أقول مخالف لما أسلفه فى مسئلة المحاذاة قبل ورقتين حيث قال لان القارئ لو صلى وحده والامى وحده وأمكن للامى الاقتداء به فسدت أيضا صلاته

هو الصحيح لانه لم تظهر منه مارغبة في الجماعة (فان قرأ الامام في الاوليين ثم قدم في الاخريين أميا فسدت صلاتهم) وقال زفر رحمه الله لا تفسد لتأدي فرض القراءة ولنا أن كل ركعة صلاة فلا تخلى عن القراءة اما تحقيقا أو تقديرا ولا تقدير في حق الامي لانعدام الاهلية وكذا على هذا لو قدمه في التشهد

﴿ باب الحدث في الصلاة ﴾

(ومن سبقه الحدث في الصلاة انصرف

فيتوقف على التزامه وقيل لا يشترط وهو الاولى لان الوجه المذكور وهو ترك الفرض مع القدرة عليه بعد ظهور الرغبة في صلاة الجماعة يوجب الفساد وان لم ينو (قوله هو الصحيح) في شرح الطحاوي لا رواية عن أبي حنيفة فيه واختلف فيه فقيل تفسد في قياس قوله لان الوجه السابق يقتضيه ونقل عن أبي حازم وصحح الشيخ عدمه وفي النهاية لو افتتح الامي ثم حضر القارئ قيل تفسد وقال الكرخي لا لانه انما يقدر على جعلها بقراءة قبل الافتتاح ولو حضر الامي بعد افتتاح القارئ فلم يقتد به وصلى منفردا الاصح أن صلاته فاسدة ونقل في المحيط رأيت في بعض النسخ لو كان القارئ على باب المسجد أو بجواره والامي يصلي فيه وحده فهي جائزة بلا خلاف وكذا اذا كان القارئ في صلاة غير صلاة الامي جاز للامي الصلاة دون انتظاره بالاتفاق انتهى وفي الكافي اذا كان بجواره من يقرأ ليس عليه طلبه وانتظاره لانه لا ولاية له عليه ليلزمه وانما تثبت القدرة اذا صادفه حاضرا مطاوعا انتهى وأصحية الفساد في الثانية لا شك انه مع ظهور عدم الرغبة في الجماعة وعلى هذا فالخلافية التي يحمل تصحيح المصنف فيها عدم الفساد اما أن تكون اذا شرعا معا منفردين والامي يعلم أن القارئ يريد الشروع في المكتوبة وهو محمل ما في الكافي من ثبوت القدرة اذا كان حاضرا مطاوعا مع نفيه وجوب الطلب منه والا فالمطاوعة وعدمها انما تعرف بعد الطلب واما أن تكون صورة خلافية الكرخي ولا يخفى أن الاوجه فيها تعليل الكرخي لا المصنف فان قيل القدرة بقدرة الغير لا تعتبر عند أبي حنيفة ولهذا لم تجب الجمعة والحج على الاعمى وان وجد قائدا قلنا انما لا تعتبر قدرة الغير اذا تعلق باختيار ذلك الغير وهنا الامي قادر على الاقتداء بالقارئ بلا اختياره فينزل قادرا على القراءة ومن الفروع المنقولة لو تحرم ناويا أن لا يؤم أحدا فائتم به رجل صح اقتداؤه (قوله وقال زفر لا تفسد وهو) رواية عن أبي يوسف (قوله وكذا على هذا) أي على هذا الخلاف لو قدمه في التشهد أي قبل أن يقعد قدره بناء على عدم صلاحية الامي لامامة القارئ فصار كاستخلاف صبي وامرأة أما لو قدمه بعد قدره صح عندهما خلافا لابي حنيفة وهي احدى المسائل الاثني عشرة وقيل لا تفسد عند الكل وجعله التمرتاشي أولى أما عندهما فظاهر وأما عنده فلوجود الصنع منه هذا والامي يجب عليه كل الاجتهاد في تعلم ما تصح به الصلاة ثم في القدر الواجب والا فهو آثم وقدمنا نحوه في اخراج الحرف الذي لا يقدر على اخراجه وسئل ظهير الدين عن القيام هل يتقدر بالقراءة فقال لا وكذا ذكر في اللاحق في الشافي

﴿ باب الحدث في الصلاة ﴾

سبق الحدث ووجود ما يفسد الصلاة وما يكره فيها من العوارض وهي تتلو الاصل فأخرها وقدم هذا لثبوت الوجود معه دون كراهة بخلاف ما يفسد ويكره (قوله انصرف) أي من غير توقف يفيده

وقوله (هو الصحيح) احتراز عما ذكر أبو حازم ان قياس قول أبي حنيفة أن لا تجوز صلاته وهو قول مالك وقوله (وقدم في الاخريين أميا) أي أحدث (فاستخلف أميا فسدت صلاتهم) وقال زفر وهو رواية عن أبي يوسف في غير الاصول لا تفسد صلاته لان فرض القراءة قد تأدى فكان استخلاف القارئ والامي سواء ولنا أن كل ركعة صلاة فلا تخلو عن القراءة بالدلائل الدالة على وجوبها اما تحقيقا كما في الركعتين الاوليين واما تقديرا كما في الاخريين فان القراءة في الاوليين قراءة في الاخريين بالحديث وليس شيء منهما بموجود في حق الامي أما تحقيقا فظاهر وأما تقديرا فلعدم الاهلية والشيء انما يقدر اذا أمكن تحقيقه وقوله (وكذا على هذا لو قدمه) أي الامي (في التشهد) يعني قبل أن يقعد مقدار التشهد (لم تفسد صلاته عند زفر وفسدت عندنا) وأما اذا قدمه بعد ما قعد قدر التشهد فسدت صلاته عند أبي حنيفة خلافا لهما وهي من الاثني عشرية وقيل لا تفسد عند الكل أما عندهما فظاهر وأما عنده فلوجود الخروج من الصلاة بصنعه وهو الاستخلاف كما لو قهقه أو تكلم لان هذا من فعله وهو مناف فانقطعت صلاته وانما الاختلاف فيما ليس من فعله مثل طلوع الشمس قيل وهذا هو الصحيح والله أعلم

﴿ باب الحدث في الصلاة ﴾

لما ذكر أحكام السلامة عن العوارض في الصلاة انفرادا وجماعة لانها هي الاصل ذكر في هذا الباب ما يعرض له من العوارض ويمنعه من المضي والاصل أولى بالتقديم (ومن سبقه الحدث في الصلاة انصرف على الفور) لانه لو مكث ساعة

فان كان اماما استخلف وتوضأ وبنى) والقياس أن يستقبل وهو قول الشافعي رحمه الله لان الحدث ينافيها والمشي والانحراف يفسدانها فأشبه الحدث العمد

ايقاعه جزاء الشرط خبرا فيلزم عنده والا لزم الكذب فان مكث مكانه قدر ركن فسدت الا اذا أحدث بالنوم فمكث ساعة ثم انتبه فانه يبني وفي المنتقى ان لم ينو بمقامه الصلاة لا تفسد لانه لم يوجد جزء من الصلاة مع الحدث قلنا هو في حرمة الصلاة فما وجد منه صالحا لكونه جزأ منها انصرف الى ذلك غير مقيد بالقصد اذا كان غير محتاج اليه فلذا كان الصحيح أنه لو قرأ ذاهبا أو آيبا تفسد لادائه ركنا مع الحدث أو المشي وان قيل تفسد في الذهاب لا الاياب وقيل بل في عكسه بخلاف الذكر لا يمنع البناء في الاصح لانه ليس من الاجزاء ولو أحدث راكعا فرفع مسمعا لا يبني لان الرفع محتاج اليه للانصراف فبمجرده لا يمنع فلما اقترن به التسميع ظهر قصد الاداء وعن أبي يوسف لو أحدث في سجوده فرفع مكبرا ناويا اتمامه أو لم ينو شيأ فسدت لان أراد الانصراف وشرط البناء كونه حدثا سماويا من البدن غير موجب للغسل لا اختيار له فيه ولا في سببه ولم يوجد بعده مناف له منه بد فلا يبني بشجة وعضة ولو منه لنفسه ولا لاصابة نجاسة مانعة من غير سبق حدثه خلافا لابي يوسف فان كانت منه بنى اتفاقا والفرق لهما أن ذلك غسل ثوبه وبدنه ابتداء وهذا تبعا للوضوء ولو أصابته من حدثه وغيره لا يبني ولو اتحد محلهما ولا لقهقهة وكلام واحتلام ولا لسيلان دمل غمزها فان زال لساقط من غير مسقط فقيل يبني لعدم صنع العباد وقيل على الخلاف واختلف فيما لو سبقه لعطاسه أو تنحنحه ولو سقط الكرسف منها بغير صنعها مبلولا بنت بالاتفاق وبتحريكها على الخلاف وهذا بناء على تصور بنائها كالرجل خلافا لابن رستم وهو قول المشايخ اذا أمكنها الوضوء من غير كشف كأن تمسح على رأسها بلا كشف وكذا غسل ذراعيها في الصحيح وان روي جواز كشفهما وأما الاستنجاء ففي الخلاصة اذا استنجى الرجل والمرأة فسدت ثم نقل من التجريد يستنجي من تحت ثيابه ان أمكن والا استقبل وفي النهاية عن القاضي أبي علي النسفي ان لم يجد منه بدا لم تفسد وان وجد بان تمكن من الاستنجاء وغسل النجاسة تحت القميص وأبدى عورته فسدت وجعل الفساد مطلقا ظاهر المذهب في شرح الكنز ويتوضأ ثلاثا ثلاثا في الاصح ويأتي بسائر سنن الوضوء ولو جاوز ماء يقدر على الوضوء منه الى أبعد منه لضيق المكان أو لعدم الوصول الى الماء أو كان بئرا يحتاج الى الاستقاء منه وذلك مفسد أو كان في بيته فجاوزه ناسيا لاعتياده الوضوء من الحوض لا تفسد وأما بلا عذر فتفسد هذا كله اذا سبقه في الصلاة فلو خافه فانصرف ثم سبقه الحدث لا يبني في ظاهر الرواية وهل يستخلف للانصراف خوفا عنده يجوز كما في مسئلة الحصر وفي قول أبي يوسف لا يجوز ولا قول لمحمد (قوله استخلف) بان يأخذ بثوب رجل الى المحراب أو يشير اليه والسنة فيه أن يفعله محدودب الظهر آخذا بانفه يوهم أنه رعف وله أن يستخلف ما لم يخرج من المسجد أو يجاوز الصفوف في الصحراء فان لم يستخلف حتى جاوز وخرج بطلت صلاة القوم وفي بطلان صلاته روايتان ولا فرق بين كون الصفوف متصلة خارج المسجد ولم يجاوزها أو منفصلة خلافا لمحمد في المتصلة لان لمواضع الصفوف حكم المسجد كما في الصحراء ولهما أن القياس بطلانها بمجرد الانحراف لكن ورد الشرع به على خلافه فيقتصر الجواز على محل الضرورة ويشترط كون الخليفة صالحا للامامة فان لم يصلح كمحدث أوصبي أو امرأة فسدت صلاته وصلاة القوم ان استخلفه قصدا فان لم يكن قصدا بأن لم يكن خلفه غير صبي أو امرأة فخرج وتركه فسيأتي آخر الباب ولو استخلف رجلا والقوم رجلا ونوى كل الامامة فالامام خليفة الامام لانه ما دام في المسجد فحق الاستخلاف له وفي الفتاوى ان نويا معا الامامة جازت صلاة المقتدي بخليفة الامام وفسدت

صار جزء من الصلاة مؤدى مع الحدث وأداؤها معه لا يجوز ففسد ما أدى ففسد الباقي ضرورة أن الصلاة الواحدة لا تتجزأ صحة وفسادا (فان كان اماما استخلف) وتفسير الاستخلاف أن يأخذ بثوبه ويجره الى المحراب (وتوضأ وبنى) والقياس أن يستقبل (وهو قول الشافعي لان الحدث ينافي الصلاة) لانها تستلزم الطهارة والحدث ينافي الطهارة ومنافي اللازم مناف للملزوم والشئ لا يبقى مع المنافي (ولان المشي والانحراف عن القبلة) (يفسدان الصلاة) وكل ما يفسدها لا تبقى معه كالحدث العمد فالصلاة لا تبقى مع المشي والانحراف وقوله (فاشبه الحدث العمد) يخدم في الدليلين

قال المصنف (فان كان اماما استخلف) أقول يأخذ ثوبه ويجره الى المحراب سواء كان المقتدي مدركا أو مسبوقا أولاحقا

ولنا قوله عليه السلام من قاء أورعف أوأمذى فى صلاته فلينصرف وليتوضأ وليبن على صلاته مالم يتكلم وقال عليه السلام اذا صلى أحدكم فقاء أورعف فليضع يده على فمه وليقدم من لم يسبق بشئ

وفسدت على المقتدين بخليفة القوم ولا اختلاف لان حقيقة المعية غير مرادة وان تقدم أحدهما ان كان خليفة الامام فكذلك وان كان خليفة القوم فاقتدوا به ثم نوى الآخر فاقتدى به البعض جاز صلاة الاولين دون الآخرين ولو استخلف من آخر الصفوف ثم خرج من المسجد ان نوى الخليفة الامامة من ساعته صار اماما فتفسد صلاة من كان متقدمه دون صلاته وصلاة الامام الاول ومن عن يمينه وشماله فى صفه ومن خلفه وان نوى أن يكون اماما اذا قام مقام الاول وخرج الاول قبل أن يصل الخليفة الى مكانه أو قبل أن ينوى الامامة فسدت صلاتهم وشرط جواز صلاة الخليفة والقوم أن يصل الخليفة الى المحراب قبل أن يخرج الامام عن المسجد والذى فى النهاية لو استخلف الامام رجلين أوهو رجلا والقوم رجلا أو القوم رجلين أو بعضهم رجلا وبعضهم رجلا فسدت صلاة الكل انتهى من غير تفصيل وفيها لو تأخر ليستخلف فلبث ينتظر من يصلح فقبل أن يستخلف كبر رجل من وسط الصف للخلافة وتقدم فصلاة من كان أمامه فاسدة ومن خلفه جائزة وكذا لو استخلف الامام رجلا من وسط الصف فخرج الامام قبل أن يقوم الخليفة مكانه تفسد صلاة من قدامه والذى فى فتاوى قاضيخان ان تقدم رجل من غير تقديم أحد وقام مقام الاول قبل أن يخرج الامام عن المسجد جاز ولو خرج الامام قبل أن يصل هذا الرجل الى المحراب و يقوم مقامه فسدت صلاة الرجل والقوم ولا تفسد صلاة الامام الاول انتهى ولا غبار عليه ولو استخلف فاستخلف الخليفة غيره قال الفضلى ان لم يخرج الاول ولم يأخذ الخليفة مكانه حتى استخلف جاز و يصير كان الثانى تقدم بنفسه أو قدمه الاول والا لم يجز ولو استخلف ثم أفسد قبل أن يخرج من المسجد يضره لا غيره ولو جاء رجل فى هذه الحالة فانه يقتدى بالخليفة وكذا لو قعد الاول فلم يخرج من المسجد ولو توضأ فى المسجد وخليفته قائم لم يؤدركنا يتأخر ويتقدم الاول ولو خرج فتوضأ ثم رجع والخليفة لم يؤدركنا فالامام هو الثانى هذا ويصح الاقتداء بالاول مالم يخرج قالوا أحدث وليس معه أحد فلم يخرج حتى جاء من ائتم به ثم خرج كان الثانى خليفة الاول حتى يقتدى به وكذا لو توضأ فى ناحية المسجد ورجع ينبغى له أن يقتدى بالثانى ولو استخلف ثم خرج فأحدث الثانى فجاء الاول بعد ما توضأ قبل أن يقوم مقام الاول لا يجوز للثانى تقديمه ولو جاء بعد ما قام مقام الاول جاز له تقديمه (قوله ولنا قوله صلى الله عليه وسلم من قاء) الحديث تقدم فى فصل النواقض وأخرج ابن أبى شيبة نحوه موقوفا على عمر وعلى وأبى بكر الصديق وابن عمر وابن مسعود وسلمان الفارسى ومن التابعين عن علقمة وطاوس وسالم بن عبد الله وسعيد بن جبير والشعبى وابراهيم النخعى وعطاء ومكحول وسعيد بن المسيب رضى الله عنهم وكفى بهم قدوة على ان صحة رفع الحديث مرسلا لا نزاع فيها وذلك حجة عندنا وعند الجمهور (قوله وقال صلى الله عليه وسلم اذا صلى أحدكم الخ) غريب وانما أخرج أبوداود وابن ماجه من حديث عائشة قال صلى الله عليه وسلم اذا صلى أحدكم فأحدث فليأخذ بأنفه ثم لينصرف ولو صح ماروا لم يجز استخلاف المسبوق اذ لا صارف له عن الوجوب فان قلت فما الدليل على ثبوت الاستخلاف شرعا فى الصلاة قيل فيه اجماع الصحابة وحكاه أحمد وابن المنذر عن عمر وعلى وروى الاثرم بسنده عن ابن عباس قال خرج علينا عمر لصلاة الظهر فلما دخل فى الصلاة أخذ بيد رجل كان عن يمينه ثم رجع يخرق الصفوف فلما صلينا اذا نحن بعمر يصلى خلف سارية فلما قضى الصلاة قال لما دخلت فى الصلاة وكبرت رابنى شئ فلمست بيدى فوجدت بلة وللبخارى فى صحيحه عن عمرو بن ميمون قال انى لقائم ما بينى وبين عمر رضى الله عنه غداة

فلينصرف وليتوضأ وليبن على صلاته مالم يتكلم وقوله صلى الله عليه وسلم اذا صلى أحدكم فقاء أو رعف فليضع يده على فمه وليقدم من لم يسبق بشئ) ووجه الاستدلال أنه قال وليبن على صلاته وأدنى مرتبة الامر الاباحة فيكون البناء مباحا وهو المطلوب فان قيل الامر فى قوله فليتوضأ للوجوب فيكون فى قوله وليبن كذلك ولم يقولوا به فالجواب أن القران فى النظم لا يوجب القران فى الحكم وقد أجمع الخلفاء الراشدون رحمهم الله وفقهاء الصحابة كعبد الله بن مسعود وعبد الله بن عباس وعبد الله بن عمر وأنس بن مالك وسلمان الفارسى رضى الله عنهم على ما قلنا وبمثله من الاجماع يترك القياس اذا لم يكن هناك نص فكيف اذا كان وانما ذكر الحديث الثانى لان فيه بيان الاستخلاف وقال من لم يسبق بشئ بيانا للافضل لانه أقدر على اتمام الصلاة من المسبوق فتقليده يكون خيانة

(قوله فان قيل الامر فى قوله فليتوضأ للوجوب الخ) أقول المأمور هو الوضوء عقيب سبق الحدث بلا توقف وظاهر أن ذلك ليس بواجب (قوله لانه أقدر على اتمام الصلاة من المسبوق فتقليده يكون خيانة) أقول اشارة الى قوله صلى الله عليه وسلم من قلد انسانا عملا وفى رعيته من هو أولى منه فقد خان الله و رسوله وجماعة المسلمين

وقوله (والبلوى فيما يسبق دون ما يتعمده فلا يلحق به) قيل هو جواب عن قياس الشافعي الحدث السابق بالحدث العمد وتقريره أن قياس الحدث السابق على الحدث العمد فاسد لوجود الفارق لان السابق فيه البلوى لحصوله بغير فعله فجاز أن يجعل معذورا بخلاف العمد فلا يجوز الحاق السابق به كذا في الشروح وفيه نظر لانه قال والقياس أن يستقبل وذلك اعتراف بصحة القياس الا انه ترك بالنص وفي الاشتغال ببيان فساده تناقض والظاهر أن مراده ترك الحاق العمد بالسابق فان لقائل أن يقول السابق والعمد في كونهما منافيين للصلاة سواء فاذا بني في السابق بما ذكرتم من الدليل فليبن في العمد الحاقا به فقال في السابق بلوى دون العمد والشيء انما يلحق بغيره اذا كان في معناه (والاستئناف أفضل تحرزا عن شبهة الخلاف) وهو ظاهر واعلم أن البناء المذكور انما يصح في الاحداث الخارجة من بدنه الموجبة للوضوء لا الغسل من غير قصد منه للحدث أو لسببه ولا من غيره اذا لم يأت بعده بما ينافي الصلاة من توقف في موضع الصلاة وكلام أو حدث أو كشف عورة من غير ضرورة فلا يبني اذا انصرف لغسل نجاسة في ثوبه أو للوضوء من الاغماء ونحوه أو للغسل من الاحتلام أو تعمد الحدث أو عصر جراحة فسال منها دم نجس أو رماه انسان بحجر أو سقط من السقف فأدماه أو مكث ساعة في موضع الصلاة بعد سبق الحدث كما مر أو تكلم أو بال أو تغوط أو كشف العورة عند الاستنجاء أو الوضوء من غير ضرورة (وقيل ان المنفرد يستقبل) أي الافضل له ذلك (والامام والمقتدي يبني) كذلك (والمنفرد ان شاء أتم في منزله) الذي توضأ فيه بعد الانصراف وهو اختيار بعض مشايخنا لما فيه من تقليل المشي وان شاء عاد الى مكانه وهو اختيار شمس الائمة السرخسي وشيخ الاسلام خواهر زاده ليكون جميع الصلاة مؤدى في مكان واحد. واعترض بأن في العود الى مكانه مشيا في الصلاة من غير حاجة اذ الاداء في المنزل صحيح وذلك مفسد للصلاة وأجيب بأن المشي غير موجود حكما لان حرمة الصلاة تجعل الاماكن على المختلفة كالمكان الواحد ولهذا صح التنفل على الدابة وقوله (والمقتدي يعود الى مكانه) يعني حتما حتى لو أتم بقية صلاته في موضع وضوئه لم يجزه لان بينه وبين امامه ما يمنع صحة الاقتداء من طريق أو نهر أو حائط ولهذا اذا فرغ الامام أو لم يكن بينهما حائل جاز أن يبني في منزله فان أدرك امامه في الصلاة فهو مخير بين أن يقضي ما سبقه الامام في حال اشتغاله بالوضوء بغير قراءة ثم يقضي آخر صلاته وبين أن يتابع الامام ثم يقضي ما سبقه الامام بعد تسليمه لان ترتيب أفعال الصلاة ليس بشرط خلافا لزفر كذا في شرح الطحاوي قال

والبلوى فيما يسبق دون ما يتعمده فلا يلحق به (والاستئناف أفضل) تحرزا عن شبهة الخلاف وقيل ان المنفرد يستقبل والامام والمقتدي يبني صيانة لفضيلة الجماعة (والمنفرد ان شاء أتم في منزله وان شاء عاد الى مكانه والمقتدي يعود الى مكانه الا أن يكون امامه قد فرغ أو لا يكون بينهما حائل

أصيب الا ابن عباس فما هو الا أن كبر فسمعته يقول قتلني أو أكلني الكلب حين طعنه وتناول عمر عبد الرحمن بن عوف فصلى بهم وروى سعيد باسناده قال صلى بنا علي ذات يوم فرعف فأخذ بيد رجل فقدمه وانصرف (قوله والبلوى) جواب عن الحاقه بالحدث العمد يعني أن المعقول أن تجويز البناء له تخفيفا عليه لعدم الجناية وذلك فيما فيه بلوى وهو ما يسبق أما العمد فيستحق به العقاب فضلا عن التخفيف (قوله تحرزا عن شبهة الخلاف) بناء على صرف قوله في الحديث وليبن عن الوجوب الى الاباحة للعلم بأن شرعيته للرفق لا أن شرعيته عليه (قوله والمقتدي يبني صيانة لفضيلة الجماعة) علله بصيانة الفضيلة فأفاد أنه أولى وذكر مقابله في مقابله أعني الاستقبال في المنفرد فيظهر أنه أولى وان كان اللفظ خبرا اذ لو كان واجبا لم يجز تركه لفضيلة الجماعة (قوله وان شاء عاد الى مكانه) وقيل ان عاد تفسد لزيادة مشي غير ضروري والصحيح عدمه ليكون مؤديا الصلاة في مكان واحد (قوله والمقتدي يعود) أي حتما الا أن يكون امامه قد فرغ أو لا يكون بينهما حائل أي مانع من صحة الاقتداء ولا بأس بايراده ومرجعه الى ثلاثة أشياء البناء والطريق والنهر فالاول منه حائط قدر قامة الرجل ليس فيه نقب فان كان فيه ولا يمكن الوصول منه لكن لا يشتبه عليه حال الامام اختلفوا فيه واختيار الحلواني الصحة وعلى هذا الاقتداء من سطح المسجد أو المئذنة ولهما باب في المسجد ولا يشتبه يجوز في قولهم وان كان من خارج المسجد ولا يشتبه فعلى الخلاف وفي الخلاصة اختار الصحة وقال الوتام

(قوله والظاهر ان مراده ترك الحاق العمد بالسابق الخ) أقول ولفظ الالحاق يدل على ما ذكره (قوله فليبن في العمد الحاقا به) أقول أي الحاقا بالدلالة (قوله والشيء انما يلحق بغيره اذا كان في معناه) أقول أي من كل وجه (قوله واعلم ان البناء المذكور انما يصح في الاحداث الخارجة من بدنه الموجبة للوضوء لا الغسل من غير قصد منه للحدث أو لسببه ولا من غيره الخ) أقول قوله من غير قصد متعلق بقوله الخارجة من بدنه وقوله ولا من غيره معطوف على منه يعني من غير قصد منه ومن غيره اهـ

(ومن ظن أنه أحدث) المصلى اذا انصرف عن مكان صلاته على ظن انتفاء شرط جواز صلاته ثم علم وجوده فاما أن يكون انصرافه على قصد اصلاح الصلاة أو على قصد رفضها فان كان الاول فاما أن يكون خرج من المسجد أولا فان خرج استقبل الصلاة وان لم يخرج أتمها والقياس فيهما الاستقبال لوجود الانصراف من غير عذر كما اذا كان على قصد الاعراض على ما يأتى (وهو) أى الاستقبال فيهما (رواية عن محمد) قال فى النهاية وخلاف محمد فيما اذا كان باب المسجد على غير حائط القبلة ليتحقق الانصراف وأما اذا كان يمشى فى المسجد ووجهه الى القبلة بان كان باب المسجد على حائط القبلة لا تفسد صلاته الاتفاق (وجه الاستحسان انه انصرف على قصد الاصلاح ألا ترى أنه لو تحقق ما توهمه بنى على صلاته) وقصد الاصلاح ملحق بحقيقة الاصلاح شرعا كما اذا تترس الكفار بأسارى المسلمين فانه يباح الرمى اليهم بشرط أن يكون قصدهم الرمى الى الكفار فيجعل كأنهم رموا الى الكفار ثم لو تحقق ما توهمه من الحدث ما فسدت صلاته بالانصراف لاصلاحها فكذا اذا انصرف على قصده واعترض بأن قصد الاصلاح لو ألحق بحقيقته لما شرط عدم الخروج عن المسجد بان حقيقته لم تشترط بذلك وأجيب بان الحكم يثبت بقدر دليله وفى الحقيقة وجد القصد وقام العذر وليس فى قصده قيام العذر فانحط عن درجتها (وان كان) قد (استخلف) فتبين انه لم يحدث (فسدت) صلاته وان لم يخرج من المسجد لوجود العمل الكثير من غير عذر بخلاف ما اذا تحقق ما توهمه فان العمل غير مفسد لقيام العذر فكان الاستخلاف كالخروج من المسجد يحتاج لصحته الى قصد الاصلاح وقيام العذر وان كان الثانى فسدت حيث انصرف خرج من المسجد أو لم يخرج لان الانصراف على سبيل الرفض ملحق بحقيقته ألا ترى أنه لو تحقق ما توهمه يستقبله

(ومن ظن انه أحدث فخرج من المسجد ثم علم أنه لم يحدث استقبل الصلاة وان لم يكن خرج من المسجد يصلى ما بقى) والقياس فيهما الاستقبال وهو رواية عن محمد رحمه الله لوجود الانصراف من غير عذر وجه الاستحسان أنه انصرف على قصد الاصلاح ألا ترى أنه لو تحقق ما توهمه بنى على صلاته فالحق قصد الاصلاح بحقيقته ما لم يختلف المكان بالخروج وان كان استخلف فسدت لانه عمل كثير من غير عذر وهذا بخلاف ما اذا ظن أنه افتتح الصلاة على غير وضوء فانصرف ثم علم أنه على وضوء حيث تفسد وان لم يخرج لان الانصراف على سبيل الرفض ألا ترى أنه لو تحقق ما توهمه يستقبله

على سطح داره وداره متصلة بالمسجد لا يصح وان لم يشتبه أو على جدار بين داره وبين المسجد ولا يشتبه صح وعلى دكان متصل بالمسجد يصح بشرط اتصال الصفوف والثانى الطريق الذى تمر فيه العجلة لم يصح وهذا اذا لم تكن الصفوف متصلة عليه فان اتصلت أو كان أضيق من قدر العجلة صح ولو كان خلفه واحد على الطريق لا يجوز القيام خلف هذا الواحد وكذا الاثنان عند محمد خلافا لابى يوسف والثلاثة يجوز خلفهم اتفاقا واذا قاموا مع الامام على الطريق صفوفا وصف بينه وبين الذى قدامه قدر العجلة فسدت عليه وعلى جميع من خلفه وكذا لو فسدت صلاة صف لقيامهم على نجاسة تفسد على من خلفهم أجمع ولو كان بين الامام ومن خلفه ذلك فسدت على الكل أيضا والمانع من الاقتداء فى الفلاة خلاء يسع صفين ولا يمنع فى مصلى العيد وان وسع أكثر واختلف فى مصلى الجنازة وجعله فى النوازل كالمسجد ولو كانت فرجة وسط الصفوف فى الصحراء قدر حوض كبير وهو ما لا ينجس الا بالتغير وهى متصلة حولها جاز والا فلا فان كان صغيرا جاز مطلقا والثالث نهر يجرى فيه زورق فان كان عليه جسر عليه ثلاثة جاز الاقتداء من ورائه أو واحد فلا أو اثنان فعلى الخلاف فى الطريق ولو كان أصغر من ذلك لم يمنع فى المختار (قوله وهو رواية عن محمد) فى النهاية هى فيما اذا كان باب المسجد على غير حائط القبلة فان كان عليها وهو يمشى متوجها لا تفسد بالاتفاق (قوله من غير عذر) ثابت فى نفس الامر فصار كما لو ظن ماسح انقضاء المدة فى الصلاة أو متيمم سرابا ماء أو ظن حمرة دما أو أن عليه فائتة ولم تكن والله أعلم (قوله فالحق قصد الاصلاح بحقيقته ما لم يختلف المكان) وجه صحة هذا الاعتبار جواز الرمى على الكفار المتترسين بأسارى المسلمين بشرط قصد الكفار وان غلب ظن اصابة المسلمين علم أن قصدهم ألحق بحقيقته والا لم يجز لكن أظهر التفاوت بتقييده بعدم الاستخلاف واتحاد المكان كالمسجد اذ له حكم البقعة الواحدة ولذا لو كرر سجدة فى زواياه لزمه سجدة واحدة والدار والجبانة ومصلى الجنازة كالمسجد عن أبى يوسف الا فى امرأة فلو خرجت عن مصلاها تفسد لانه كالمسجد فى حق الرجال ولذا تعتكف فيه ولو كان فى الصحراء فقد ذكر المصنف أن مقدار الصفوف خلفه له حكم المسجد ولو تقدم قدامه فالحد السترة فان لم تكن فقدار الصفوف خلفه اه والاوجه اذا لم تكن سترة أن يعتبر موضع سجوده لان الامام منفرد فى حق نفسه وحكم المنفرد ذلك (قوله وان كان استخلف فسدت) وان لم يجاوز الحد المذكور وقيل الفساد بالاستخلاف قولهما لا قوله وفى متفرقات أبى جعفر اذا أتى الخليفة بالركوع فسدت وقبله لا وعن محمد ان قام مقام الاول فسدت وان لم يأت بركن والا لا ولو استخلف القوم فسدت صلاتهم لا صلاة الامام (قوله بخلاف ما اذا ظن انه افتتح على غير وضوء) وما قدمناه أيضا لان الانصراف على سبيل الرفض ألا ترى انه لو تحقق

(فهذا) أي هذا الذي ذكرنا أن الانصراف اذا كان على قصد الاصلاح لم تفسد صلاته مالم يخرج أو يستخلف واذا كان على قصد الاعراض والرفض فسدت (وهو الحرف) أي الاصل في جنس هذه المسائل فمن انصرف على ظن انه لم يمسح أو على ظن انه لم يصل التي قبلها أو على ظن أن مدة المسح قد انقضت ثم علم انه لم يكن ذلك استقبل لانه انصرف على قصد الرفض وقوله (ومكان الصفوف) لبيان انه اذا لم يكن في المسجد ماذا يكون حكمه وهو واضح (وان جن أو نام فاحتلم أو أغمي عليه استقبل الصلاة لانه يندر وجود هذه العوارض) في الصلاة (فلم يكن في معنى ما ورد به النص) وهو قوله صلى الله عليه وسلم من قاء أو رعف في صلاته الحديث (وكذلك اذا قهقه لانه) أي فعل القهقهة (بمنزلة الكلام) في أن كلا منهما ينقل المعنى من ضميره الى فهم السامع (وهو) أي الكلام (قاطع) لانه صلى الله عليه وسلم قال مالم يتكلم وهذا اذا وجدت هذه العوارض قبل أن يقعد قدر التشهد فأما اذا وجدت بعده فلا استقبال لانه لم يبق عليه شئ من الاركان فان قيل سلمناه ولكن لابد للخروج من فعل المصلي على قول أبي حنيفة ولم يوجد أجيب بانه لا يخلو الموصوف بها عن اضطراب أو مكث وكيفما كان فالصنع منه موجود أما في الاضطراب فظاهر وأما في المكث فلانه يصير به مؤديا جزأ من الصلاة مع الحدث

والاداء صنع منه وقد تقدم ماهو من شروط البناء قبيل هذا بأكثر مما ذكره فليكن على ذكر منك قبل وانما قال أو نام فاحتلم لان النوم بانفراده ليس بمفسد وكذا الاحتلام المنفرد عن النوم وهو البلوغ بالسن فجمع بينهما بيانا للمراد قال (وان حصر الامام عن القراءة) كل من امتنع عن شئ لم يقدر عليه فقد حصر عنه فان عجز الامام عن القراءة بنسيانه جميع ما كان يحفظ (فاستخلف غيره جاز عند أبي حنيفة وقالا لا يجزئهم) قال في النهاية بل يتمها بدون القراءة كالامي اذا أم قوما أميين ونسبه بعض الشارحين الى السهو لان مذهبهما انه يستقبل وبه صرح الامام فخر الاسلام في شرح الجامع الصغير وقوله (لانه) أي الحصر عن القراءة (نادر الوجود كالجنابة في الصلاة) فلم يكن في معنى ما ورد به النص من الحدث الذي تعم به البلوى (ولابي حنيفة أن الاستخلاف في باب الحدث جاز للعجز عن المضي والعجز ههنا ألزم) لان المحدث قد يجد في المسجد ماء فيمكنه اتمام صلاته من غير استخلاف أما الذي نسي جميع ما يحفظ لا يقدر على الاتمام الا بالتذكير والتعليم كذا ذكره قاضيخان وذكر أبو اليسر انما يجوز الاستخلاف اذا كان يحفظ القرآن الا أنه لحقه خوف أو خجل فامتنعت عليه القراءة وأما اذا نسي فصار أميا لم يجز الاستخلاف

فهذا هو الحرف ومكان الصفوف في الصحراء له حكم المسجد ولو تقدم قدامه فالحد هو السترة وان لم تكن فمقدار الصفوف خلفه وان كان منفردا فموضع سجوده من كل جانب (وان جن أو نام فاحتلم أو أغمي عليه استقبل) لانه يندر وجود هذه العوارض فلم يكن في معنى ما ورد به النص وكذلك اذا قهقه لانه بمنزلة الكلام وهو قاطع (وان حصر الامام عن القراءة فقدم غيره أجزأهم عند أبي حنيفة رحمه الله وقالا لا يجزئهم) لانه يندر وجوده فأشبه الجنابة في الصلاة وله ان الاستخلاف لعلة العجز وهو ههنا ألزم

ما تخلله لا يبني فلا يبني وفي النهاية وما يجانس هذه المسئلة ما ذكر في العيون صلى العشاء فسلم على ركعتين يظنها ترويحة أو في الظهر يظنها جمعة أو أنه مسافر يستقبل فان سلم على ظن الفراغ يبني و يسجد للسهو لانه في الاول عامد في السلام على ركعتين وسلام العمد قاطع وفي الاخيرة ظن الفراغ فلم يتعمد السلام على ركعتين ولا يخفى أنه ليس هنا قصد رفض أو اصلاح أصلا بل ظن تمام ما توهمه وليس الظن قصدا لانه من الكيف والقصد من الفعل (قوله فهذا هو الحرف) أي الاصل لانه اذا انصرف بظن فان كان متعلقه لو كان ثابتا جاز البناء فظهر خلافه جاز البناء وان كان لو كان لم يجز فظهر خلافه لم يجز (قوله استقبل) أي ان وجدت قبل أن يقعد قدر التشهد أما بعده فلا لانه اما أن يمكث بعد صيرورته محدثا بهذه العوارض في مكانه فيصير مؤديا جزأ من الصلاة مع الحدث أو يضطرب عندها وذلك فعل منه وبه تتم الصلاة عند أبي حنيفة وان لم يكن بقصده لان الفعل المفسد لا يختلف بين كونه مقصودا أولا وكذا في القهقهة لانها أفحش من الكلام والله الموفق (قوله وان حصر) بوزن تعب فعلا ومصدرا العي وضيق الصدر (قوله وقالا لا يجزئه) بل يتمها بلا قراءة كالامي لان جواز الاستخلاف في الحدث بالنص بخلاف القياس وليس الحصر في معناه بل دونه لندرة نسيان جميع ما يحفظ بخلاف الحدث ولتوقف كل الصلاة على الطهارة وعدم جريان النيابة فيها بخلاف القراءة فيهما (قوله وله أن الاستخلاف بعلة العجز وهو هنا ألزم) لان المحدث لو وجد ماء في المسجد يتوضأ به و يبني ولا يحتاج الى الاستخلاف

(قوله فهذا أي هذا الذي ذكرنا أن الانصراف اذا كان على قصد الاصلاح لم تفسد صلاته مالم يخرج أو يستخلف واذا كان على قصد الاعراض والرفض فسدت هو الحرف أي الاصل الخ) أقول قال ابن الهمام في شرحه أي الاصل انه اذا انصرف لظن فان كان متعلقه لو كان ثابتا جاز البناء فظهر خلافه جاز البناء وان كان لو كان لم يجز فظهر خلافه لم يجز اهـ ولاشك أن هذا هو الظاهر لقربه

والعجز عن القراءة غير نادر فلا يلحق بالجنابة ولو قرأ مقدار ما تجوز به الصلاة لا يجوز الاستخلاف بالاجماع لعدم الحاجة اليه (وان سبقه الحدث بعد التشهد توضأ وسلم) لان التسليم واجب فلا بد من التوضي ليأتي به (وان تعمد الحدث فى هذه الحالة أو تكلم أو عمل عملا ينافى الصلاة تمت صلاته) لانه يتعذر البناء لوجود القاطع لكن لا اعادة عليه لانه لم يبق عليه شئ من الاركان (فان رأى المتيمم الماء فى صلاته بطلت وقدم من قبل (وان رآه بعد ما قعد قدر التشهد أو كان ماسحا فانقضت مدة مسحه أو خلع خفيه بعمل يسير أو كان أميا فتعلم سورة أو عريانا فوجد ثوبا أو موميا فقدر على الركوع والسجود أو تذكر فائتة عليه قبل هذه أو أحدث الامام القارئ فاستخلف أميا أو طلعت الشمس فى الفجر

الاستخلاف بعلة العجز وهذا لو تعلم من مصحف أو علمه انسان فسدت صلاته لا يقال هذا قياس حيث عين العلة وألحق لانا نقول تعيين المناط لا بد منه فى الالحاق بطريق الدلالة أيضا على ما تقرر غير أنه يشترط كونه بحيث لا يتوقف الوقوف عليه على أهلية الاجتهاد بل على مجرد فهم اللغة ألا ترى الى تسمية الشافعية له قياسا جليا وكل من علم من الشرع تجويز استخلاف الامام لسبق حدثه بعد علمه شروط الصلاة بادر اليه أن ذلك لصون صلاة القوم عن الفساد عند عجزه عن الاتمام بهم عجزا لا تسبب له فيه وهو فى المتنازع فيه فيلحق به دلالة (قوله لا يجوز بالاجماع) أى الاستخلاف ولو فعل مع امكان آية فسدت وفى النهاية انما يجوز الاستخلاف اذا لحقه خجل أو خوف فامتنعت عليه القراءة أما اذا نسى فصار أميا لم يجز وتقدم فى دليلهما ما يقتضى أن عنده يجوز فى النسيان وهو فى النهاية أيضا فلا يخلو من شئ الا أن يؤول النسيان هنا بما يشبهه من امتناع القراءة (قوله فان رأى المتيمم الماء فى صلاته بطلت) لقدرة على الاصل قبل حصول المقصود بالخلف بخلاف ما اذا أحدث المتيمم فى الصلاة فانصرف فوجد ماء فانه يتوضأ ويبنى دون فساد لان انتقاض التيمم برؤية الماء باعتبار ظهور الحدث السابق ورؤية الماء هنا بعد انتقاضه بالحدث فلم توجد القدرة حال قيامه فلا يتحقق انتقاضه مستندا كذا فى النهاية وفى شرح الكنز لو قال فان رأى المتيمم أو المقتدى به الخ لكان أشمل فان المتوضئ المقتدى به تبطل صلاته برؤية الماء لاعتقاده قدرة امامه باخباره وصلاة الامام تامة ما لم يعلم وفيه فى شرح قوله أو تمت مدة مسحه هذا اذا كان واجد الماء فان لم يجده لا تبطل وقيل تبطل وهى الخلافية التى قدمناها فى باب المسح على الخفين قال ولو أحدث فذهب ليتوضأ فتمت المدة لا تبطل بل يتوضأ ويغسل رجليه ويبنى لانه انما لزمه غسل رجليه لحدث حل بهما للحال فصار كحدث سبقه للحال والصحيح انه يستقبل لان انقضاء المدة ليس بحدث بل يظهر عنده السابق على الشروع فكانه شرع بلا طهارة فصار كالمتيمم اذا أحدث فذهب للوضوء فوجده فانه لا يبنى لما ذكرنا وكذا المستحاضة اذا أحدثت فى الصلاة ثم ذهب الوقت قبل أن تتوضأ انتهى وهذا صريح فى ثبوت الخلاف فى مسئلة التيمم والذى يظهر أن الاسباب المتعاقبة كالبول ثم الرعاف ثم القىء ان أوجبت أحداثا متعددة يجزئه عنها وضوء واحد فالاوجه ما فى شرح الكنز وهو الموافق لما قدمناه من قول محمد فيمن حلف لا يتوضأ من الرعاف فبال ثم رعف ثم توضأ أنه يحنث وان قلنا لا توجب كما قدمنا النظر فيه فى باب الغسل فالاوجه ما فى النهاية وهو الحق فى اعتقادى لكن كلام النهاية ليس عليه بل على ما نقل عن محمد فى باب الغسل فلا تتفرع مسئلة التيمم على الوجه الذى ذكره على ما هو ظاهر اختياره (قوله بعمل يسير) بان كان واسعا فلو كان ضيقا يحتاج الى علاج تمت للمنافى (قوله أو تذكر فائتة) أى عليه أو على امامه وفى الوقت سعة (قوله أو طلعت الشمس فى الفجر) يعنى طلوعها مفسد فاذا طلعت بعد ما قعد قدر التشهد قبل أن يسلم فسدت عند أبى حنيفة خلافا لهما ولنستطرد ذكر الخلاف حيث لم يذكر فى الكتاب فذهب

وقوله (والعجز عن القراءة غير نادر) جواب عن قولهما انه يندر وجوده وقوله (ولو قرأ مقدار ما تجوز به الصلاة) ظاهر وكذا قوله (وان سبقه الحدث) وقوله (فى هذه الحالة) يعنى بعد التشهد وقوله (وقدم من قبل) يعنى فى باب التيمم حيث قال وينقضه أيضا رؤية الماء اذا قدر على استعماله وقوله (وان رآه بعد ما قعد) بيان مسائل تسمى باثنى عشرية وهى مشهورة وقوله (بعمل يسير) يعنى بان كان الخف واسع الساق لا يحتاج فى نزعه الى المعالجة وانما قيد به لانه اذا كان ضيقا فعالج بالنزع تمت صلاته بالاتفاق وقوله (فتعلم سورة) قيل تذكر بعد النسيان لان التعلم لا بد له من التعليم وذلك فعل ينافى الصلاة فتتم صلاته بالاتفاق وقيل سمعها بلا اختيار وحفظها بلا صنع وقوله (أو تذكر فائتة قبل هذه) يعنى اذا كان فى الوقت سعة وقوله (أو أحدث فاستخلف أميا) قيل هو اختيار المصنف رحمه الله وأما على اختيار فخر الاسلام فلا فساد فى الاستخلاف بعد التشهد بلا خلاف

(قوله يعنى بعد التشهد) أقول الاولى أن يقال يعنى بعد ما قعد قدر التشهد

وقوله (أو دخل وقت العصر في الجمعة) قيل كيف يتحقق هذا الخلاف ودخول العصر عنده اذا صار ظل كل شئ مثليه وعندهما اذا صار مثله وأجيب بأن هذا على قول الحسن بن زياد ان بين الظهر والعصر وقتا مهملا فاذا صار ظل الشئ مثله تحقق الخروج عندهم وتمت الصلاة عندهما وعنده باطلة وهذا يخالف قول المصنف أو دخل وقت العصر في الجمعة وقيل يمكن أن يقعد في الصلاة بعد ما قعد قدر التشهد الى أن يصير الظل مثليه فحينئذ يتحقق الخلاف وهو بعيد كما ترى ولكن يمكن توجيهه على المروي عن أبي حنيفة رحمه الله أن الخروج والدخول يكون بظل الشئ مثله كما هو مذهبهما فانه حينئذ يتحقق الخلاف واعلم أن نسبة الوقت المهمل الى الحسن بن زياد انما هي على ما نقل في مبسوط شمس الائمة وأما في مبسوط شيخ الاسلام وغيره فهي منسوبة الى رواية أسد بن عمرو عن أبي حنيفة والمنسوب الى الحسن رواية الموافقة في المذهب على ما تقدم وقوله (كالمستحاضة ومن بمعناها) يعني اذا استوعب الانقطاع وقتا كاملا فلو انقطع الدم بعد التشهد ثم سال في وقت صلاة أخرى فالصلاة الاولى جائزة عند أبي حنيفة وان لم يسل فهي باطلة لتحقق الانقطاع بعد التشهد وهو كالانقطاع في وسط الصلاة وعندهما جائزة لانه (٢٧٤) كالانقطاع بعد تمام الصلاة قيل قوله (وقيل الاصل فيه) هو قول أبي سعيد البردعي وعليه العامة وفيه اشارة الى أن المختار عند المصنف غيره وهو قول الكرخي فان فسادها بالامور المذكورة عند أبي حنيفة ليس لذلك عند الكرخي لان الفعل قد وجد معصية بأن قهقه أو كذب ولا يجوز أن تكون المعصية فرضا بل الخروج بفعل المصلي ليس بفرض بالاتفاق وانما عنده أن هذه الاشياء مغيرة للصلاة ووجود المغير بعد التشهد كوجوده قبله لما أنه في حرمة الصلاة ولهذا اذا نوى المسافر في هذه الحالة الاقامة أتم والمعنى بالمغير ما تجب الصلاة بعد وجوده على غير الصفة الواجبة هي عليها قبله فان الصلاة تجب بعد رؤية الماء وانقضاء مدة المسح ووجدان الثوب وتعلم السورة بالوضوء والغسل واللبس والقراءة بعد في أن كانت واجبة بطهارة التيمم والمسح والعري وعدم القراءة وقيل المعنى به كون الصلاة جائزة للاجتماع به وبضده فانه ما تصح بالتيمم والمسح والايماء وأضدادها وقوله (لهما ما روينا من حديث ابن مسعود) يريد به قوله صلى الله عليه وسلم اذا قلت هذا أو فعلت هذا الحديث علق صلى الله عليه وسلم التمام بأحدهما فمن علق بثالث فقد خالف النص (وله أن أداء صلاة أخرى في وقتها واجب لا محالة وهو لا يمكن الا بالخروج من هذه) فكان الخروج منها وسيلة الى الفرض باقتضاء قوله تعالى أقيموا الصلاة (وما لا يتوصل الى أداء الفرض الا به كان فرضا) وهذه النكتة منقولة عن الشيخ الامام أبي منصور الماتريدي واعترض بوجهين أحدهما أن المرأة لو حاذت رجلا في هذه الحالة تمت صلاته بالاتفاق ولا صنع منه والثاني انه على ما قررتم يكون فرضا لغيره كالسعي الى الجمعة فيجب أن تتم صلاته في الصور المذكورة لحصول المقصود من الصنع وهو الخروج من الاولى كما لو دخل الجامع يوم الجمعة قبل دخول الوقت وأجيب عن الاول بان المحاذاة مفاعلة

أو دخل وقت العصر في الجمعة أو كان ماسحا على الجبيرة فسقطت عن برء أو كان صاحب عذر فانقطع عذره كالمستحاضة ومن بمعناها بطلت صلاته في قول أبي حنيفة رحمه الله وقالا تمت صلاته) وقيل الاصل فيه أن الخروج عن الصلاة بصنع المصلي فرض عند أبي حنيفة رحمه الله وليس بفرض عندهما فاعتراض هذه العوارض عنده في هذه الحالة كاعتراضها في خلال الصلاة وعندهما كاعتراضها بعد التسليم لهما ما روينا من حديث ابن مسعود رضي الله عنه وله أنه لا يمكنه أداء صلاة أخرى الا بالخروج من هذه وما لا يتوصل الى الفرض الا به يكون فرضا

الشافعي وغيره عدم فساد الصلاة بطلوع الشمس فيها تمسكا بقوله صلى الله عليه وسلم من أدرك ركعة من الصبح قبل أن تطلع الشمس فقد أدركها وتقدم تخريجه ولنا حديث عقبة بن عامر المتقدم فانه يفيد بطريق الاستدلال المتقدم الفساد بطلوع الشمس واذا تعارضا قدم النهي فيجب حمل ما رواه على ما قبل النهي عن الصلاة في الاوقات المكروهة دفعا لاهمال أحد الدليلين وعلى هذا فيتم ما روى عن أبي يوسف انه يمسك عن الافعال في أي ركن وقع الطلوع الى أن ترتفع لانه اذا كان طلوعها يوجب الفساد لا يفيد الامساك منعه وهذه المسائل تعرف بالاثني عشرة وزيد عليها ما اذا وجد ماء يغسل به النجاسة في هذه الحالة أعني بعد قدر التشهد وما اذا دخل وقت مكروه في قضاء فائتة في هذه الحالة وما اذا أعتقت وهي تصلي بغير قناع فلم تستتر من وقتها وكون الانقطاع المفسد انما يتحقق اذا دام وقتا كاملا بعد الوقت الذي صلى فيه ووقع الانقطاع فيه فحينئذ يظهر أنه انقطاع مؤثر فيظهر الفساد عند أبي حنيفة فيقضيها والا فبمجرد الانقطاع لا يدل عليه (قوله وقيل الاصل فيه) أي في ثبوت الخلاف في هذه المسائل قيل قائله أبو سعيد البردعي (قوله من حديث ابن مسعود) أي اذا قلت هذا أو فعلت هذا فقد تمت صلاتك (قوله وما لا يتوصل الى الفرض الا به يكون فرضا) ومعلوم أن الطلب انما يتعلق بفعل المكلف بناء على اختياره لا بلا اختيار وقد يقال اقتضاء الحكم بناء على الاختيار لينتفي الجبر انما هو

(قوله قيل كيف يتحقق هذا الخلاف الخ) أقول ولك أن تقول لم لا يجوز أن يكون من قبيل تفريع أبي حنيفة في المزارعة (قوله فالصلاة الاولى جائزة) أقول اذا خرج عنها بصنعه

لا تحقق الامن فاعلين فكان منه صنع أدناه اللبث في مكانه وعن الثاني بأن الخروج عن الاولى يجب أن يكون على وجه تبقى صحيحة لقوله تعالى ولا تبطلوا أعمالكم ولان الترتيب فرض ولم تبق بهذا الخروج صحيحة لا يقال انما لم تبق صحيحة لان الخروج لم يكن بصنع المصلي فكان بقاؤها صحيحة موقوفا على الخروج بصنع المصلي فلو توقف الخروج على بقائها صحيحة دار لانا نقول الخروج بصنع المصلي موقوف على ما اعتبره الشارع رافعا للتحريمة على ما سيأتي ويلزم منه بقاؤها صحيحة ولا معتبر بالضمنيات وقوله (ومعنى قوله عليه السلام) جواب عن استدلالهما بحديث ابن مسعود وهو مثل قوله عليه السلام من وقف بعرفة فقد تم حجه أي قارب التمام سماه تماما بما يؤول اليه وقوله (والاستخلاف غير مفسد) جواب عما يقال استخلاف الامي صنع المصلي فكان الواجب أن لا تفسد به عنده أيضا وتقريره على وجهين أحدهما ما ذهب اليه الشارحون قالوا سلمنا أنه صنع منه لكنه ليس بمفسد بدليل أنه لو استخلف قارئا في خلال الصلاة لم يضره والمعتبر من الصنع ما كان مفسدا ليكون عملا منافيا للصلاة رافعا للتحريمة ورد بأنا لا نسلم أن الاستخلاف ليس بمفسد فان المصنف قال فيمن ظن أنه أحدث فاستخلف أنه تفسد صلاته لانه عمل كثير والحق ما قاله فخر الاسلام أن صلاته تامة في هذه الحالة لكونه عملا منافيا للصلاة والثاني أن معناه أن الفساد في هذه الصورة عنده ليس للاستخلاف لانه ليس بمفسد انما الفساد ضرورة حكم شرعي وهو عدم صلاحية الامي للامامة والرد مردود لانه قال هناك عمل كثير من غير عذر وههنا فرض المسئلة فيما اذا كان بعذر ولا يلزم من كونه مفسدا اذا لم يكن عذر كونه مفسدا عند العذر وكذلك ما أشرنا اليه في مطلع البحث من قول بعض الشارحين ان قول المصنف وقيل الاصل فيه اشارة الى أن مختاره غيره مردود لان ترك ذكر المختار وذكر غيره والاحتجاج عليه غير متوقع من مثله قوله (ومن اقتدى بامام) اذا اقتدى الرجل بمن صلى ركعة فأحدث الامام فقدمه صح الاستخلاف لان صحته بالمشاركة في التحريمة وقد وجدت

ومعنى قوله تمت قاربت التمام والاستخلاف ليس بمفسد حتى يجوز في حق القارئ وانما الفساد ضرورة حكم شرعي وهو عدم صلاحية الامامة (ومن اقتدى بامام بعد ما صلى ركعة فأحدث الامام فقدمه أجزأه) لوجود المشاركة في التحريمة

في المقاصد لا الوسائل ولذا لو حمل مغمى عليه الى المسجد فأفاق فتوضأ فيه أجزأه عن السعي ولو لم يحمل وجب عليه السعي ليتوصل فكذا اذا تحقق القاطع في هذه الحالة بلا اختيار حصل المقصود من القدرة على صلاة أخرى ولو لم يتحقق وجب عليه فعل هو قربة قاطع فلو فعل مختارا قاطعا محرما أثم لمخالفة الواجب والجواب بان الفساد عنده ليس لعدم الفعل بل للاداء مع الحدث اذ بالرؤية وانقضاء المدة وانقطاع العذر يظهر السابق فيستند النقض فيظهر في هذه لقيام حرمتها حالة الظهور بخلاف المنقضية ليس بمطرد ولو سلم أيضا وقال الكرخي لا خلاف بينهم في أن الخروج بفعله ليس بفرض ولم يرو عن أبي حنيفة بل هو حمل من أبي سعيد لما رأى خلافه في المسائل المذكورة وهو غلط لانه لو كان فرضا لاختص بفعل هو قربة وانما تبطل عنده فيها لانه في أثنائها كيف وقد بقي عليه واجب وهو السلام وهو آخرها دخلا فيها واعتراض المغير في ذلك كهو قبله ولذا يتغير الفرض بنية الاقامة فيه واقتداء المسافر بالمقيم فيه (قوله والاستخلاف ليس بمفسد) أي في حالة الحدث والا فهو في نفسه عمل كثير مفسد فلذا أفسد في مسئلة توهم الحدث دون الانصراف واذا كان كذلك فقد فعل المفسد لغير حاجة اذ لا حاجة له الى استخلاف امام لا تصح صلاته فيتم صلاته وهو المختار (قوله لانه أقدر على اتمام صلاته) أفاد التعليل أن الاولى أن لا يقدم مقيما اذا كان مسافرا ولا لاحقا لانهما لا يقدران على الاتمام وحينئذ فكما لا ينبغي للمسبوق أن يتقدم كذا هذان وكما يقدم مدرك السلام لو تقدم كذا الآخران أما المقيم فلان المسافرين خلفه لا يلزمهم الاتمام بالاقتداء به كما لا يلزمهم نية الاول بعد الاستخلاف أو نية الخليفة لو كان مسافرا في الاصل وعند زفر ينقلب فرضهم أربعا للاقتداء بالمقيم قلنا ليس هو اماما الا ضرورة عجز الاول عن الاتمام لما شرع فيه فيصير قائما مقامه فيما هو قدر صلاته اذ الخلف يعمل عمل الاصل كأنه هو فكانوا مقتدين بالمسافر معنى وصارت القعدة الاولى فرضا على الخليفة لقيامه مقامه أما لو نوى الامام الاول الاقامة قبل الاستخلاف ثم استخلف فانه يتم الخليفة صلاة المقيمين وهذا اذا علم نية الامام بان أشار الامام اليه عند الاستخلاف فأفهمه قصد الاقامة ويقدم بعد الركعتين مسافرا يسلم بهم ثم يقضي المقيمون ركعتين منفردين ولو اقتدوا به بعد قيامه بطلت صلاتهم دون

(قوله ولان الترتيب فرض ولم تبق بهذا الخروج صحيحة) أقول مطالب بدليل مطرد على هذه المقدمة (قوله فلو توقف الخروج على بقائها صحيحة دار) أقول فيه بحث (قوله ورد بأنا لا نسلم) أقول الرد للاتقاني (قوله وههنا فرض المسئلة فيما اذا كان بعذر) أقول لا عذر في تقديم من لا يصلح للامامة

(والاولى أن يستخلف مدركا لانه أقدر على اتمامها) لعدم احتياجه الى استخلاف غيره للتسليم والاقدر أولى لامحالة قوله (وهو الاصح) احترازعن رواية أبي حفص أن صلاته (٢٧٦) أيضا تامة لانه مدرك أول صلاته فيكون كالفارغ بقعدة الامام قدر التشهد ووجه الاصح أنه قد بقي عليه البناء وضحك الامام في حقه في المنع من البناء كضحكه ولو ضحك هو في هذه الحالة فسدت صلاته فكذا اذا ضحك الامام المستخلف وقوله (فان لم يحدث الامام الاول وقعد قدر التشهد) انما قيد بذلك لان القهقهة والحدث العمد اذا وجدا قبله فسدت صلاة الجميع بالاتفاق وقيد بفساد صلاة المسبوق لان صلاة المدرك لاتفسد بالاتفاق وفي صلاة اللاحق روايتان قوله (وله أن القهقهة مفسدة) لانها كالحدث في ازالة شرط الصلاة وهو الطهارة فتكون مفسدة للجزء الذي يلاقيه من صلاة الامام فيفسد مثله من صلاة المقتدي لابتنائها عليها قوله (لانه منه) المنهي ما اعتبره الشرع رافعا للتحريمة عند الفراغ من الصلاة كالتسليم والخروج بفعل المصلي فان الشرع اعتبرهما كذلك قال صلى الله عليه وسلم وتحليلها التسليم وقال الله تعالى فاذا قضيت الصلاة فانتشروا في الارض وقوله (والكلام في معناه) يعني من حيث ان السلام كلام مع القوم عنة ويسرة لوجود كاف الخطاب وقوله (وينتقض وضوء الامام) يعني عند العلماء الثلاثة خلافا لزفر فان عنده أن كل قهقهة توجب اعادة الصلاة توجب الوضوء ومالا فلا لانه في معنى المنصوص عليه من كل وجه ولهم أنها وجدت في حرمة الصلاة لانه لو سها في هذه الحالة وجب عليه سجوده فتكون مفسدة للوضوء فكانه

والاولى للامام أن يقدم مدركا لانه أقدر على اتمام صلاته وينبغي لهذا المسبوق أن لايتقدم لعجزه عن التسليم (فلو تقدم يبتدئ من حيث انتهى اليه الامام) لقيامه مقامه (واذا انتهى الى السلام يقدم مدركا يسلم بهم فلو انه حين أتم صلاة الامام قهقه أو أحدث متعمدا أو تكلم أو خرج من المسجد فسدت صلاته وصلاة القوم تامة) لان المفسد في حقه وجد في خلال الصلاة وفي حقهم بعد تمام أركانها والامام الاول ان كان فرغ لاتفسد صلاته وان لم يفرغ تفسد وهو الاصح (فان لم يحدث الامام الاول وقعد قدر التشهد ثم قهقه أو أحدث متعمدا فسدت صلاة الذي لم يدرك أول صلاة الامام عند أبي حنيفة رحمه الله وقالا لاتفسد وان تكلم أو خرج من المسجد لم تفسد في قولهم جميعا) لهما أن صلاة المقتدي بناء على صلاة الامام جوازا وفسادا ولم تفسد صلاة الامام فكذا صلاته وصار كالسلام والكلام وله أن القهقهة مفسدة للجزء الذي يلاقيه من صلاة الامام فيفسد مثله من صلاة المقتدي غير أن الامام لايحتاج الى البناء والمسبوق يحتاج اليه والبناء على الفاسد فاسد بخلاف السلام لانه منه والكلام في معناه وينتقض وضوء الامام لوجود القهقهة في حرمة الصلاة (ومن أحدث في ركوعه أو سجوده توضأ وبنى

المسافرين لان اقتداءهم انما يوجب المتابعة الى هنا وأما اللاحق فانما يتحقق في حقه تقديم غيره اذا خالف الواجب بان بدأ باتمام صلاة الامام فانه حينئذ يقدم غيره للسلام ثم يشتغل بما فاته معه أما اذا فعل الواجب بان قدم ما فاته مع الامام ليقع الاداء مرتبا فيشير اليهم اذا تقدم أن لايتابعوه فينتظرونه حتى يفرغ مما فاته مع الامام ثم يتابعونه ويسلم بهم (قوله يبتدئ من حيث انتهى اليه الامام) بانيا على ذلك فلذا قالوا لو استخلف في الرباعية مسبوقا بركعتين فصلى الخليفة ركعتين ولم يقعد فسدت صلاته كما لو استخلف مسافر مقيما وصلى ركعتين ولم يقعد فسدت صلاته وصلاة القوم كذا هذا ثم هذا فرع علم المسبوق بكمية صلاة الاول فلو لم يعلم يتم ركعة ويقعد قدر التشهد ثم يقوم ويتم صلاة نفسه ولا يتابعه القوم بل يصبرون الى أن يفرغ فيصلون ما عليهم وحدانا ويقعد هذا الخليفة على كل ركعة احتياطا (قوله وهو الاصح) احتراز من رواية أبي حفص انها تامة قالوا وكأنها غلط لانه اشتغل بتقسيم يستدعي المخالفة في الجواب ثم أجاب في الفصلين بان صلاته تامة والا فهو محتاج الى البناء وضحكه في هذه الحالة يفسد وكذا ضحك الخليفة وهذا لانه صار مأموما به بعد الخروج من المسجد ولذا قالوا لو تذكر الخليفة فائتة فسدت صلاة الامام الاول والثاني والقوم ولو تذكرها الاول بعد ما خرج من المسجد فسدت صلاته خاصة أو قبل خروجه فسدت صلاته وصلاة الخليفة والقوم (قوله فان لم يحدث الامام الاول الخ) لفظ الاول هنا تساهل اذ ليس في صورة هذه المسئلة امام ثان اذ ليس فيها استخلاف بل حاصلها رجل أم قوما مسبوقين ومدركين فلما انتهى الى محل السلام قهقه أو أحدث متعمدا فسدت صلاة المسبوقين عند الكل ثم فساد صلاة المسبوقين عنده مقيد بما اذا لم يكونوا قضوا ركعة بسجدتيها قبل أن يحدث الامام بان قام المسبوق للقضاء قبل سلام الامام تاركا للواجب وهو أن لايقوم الا بعد سلامه أما لو قام فقضى ركعة فسجدلها ثم فعل الامام ذلك لاتفسد صلاته لانه استحكم انفراده حتى لايسجد لو سجد الامام لسهو عليه ولا تفسد صلاته لو فسدت صلاة الامام بعد سجوده وكذا لو كان في القوم لاحق ان فعل الامام ذلك بعد أن قام يقضي ما فاته مع الامام لاتفسد والا تفسد عنده (قوله لانه منه) أي متمم للصلاة والكلام في معناه لان السلام كلام يشتمل على كاف الخطاب فهو من الكلام في ذاته وفي حكمه الذي هو الافساد اذ لم يفوت شرط الصلاة وهي الطهارة بل هو قاطع

فكأنه قطع الصلاة به فلم يفسد شيء من صلاة المسبوق بخلاف القهقهة لتفويتها الطهارة فتفسد جزأ تلاقيه فيفسد مثله من صلاة المسبوق ولهذا لو تكلم الامام بعد قدر التشهد فعلى القوم أن يسلموا ولو تعمد الحدث أو قهقه ذهبوا ولم يسلموا

﴿ وهذا فصل فى المسبوق كما وعدناه ﴾ وهو من لم يدرك أول صلاة الامام هو كالمنفرد الا فى أربع مسائل احداها لا يجوز اقتداؤه ولا الاقتداء به لانه بان تحريمة أما لو نسى أحد المسبوقين المتساويين كمية ما عليه فقضى ملاحظا للآخر بلا اقتداء به صح ثانيها لو كبر ناويا للاستئناف يصير مستأنفا قاطعا للاولى بخلاف المنفرد على ما يأتى ثالثها لو قام الى قضاء ما سبق به وعلى الامام سجدتا سهو قبل أن يدخل معه كان عليه أن يعود فيسجد معه ما لم يقيد الركعة بسجدة فان لم يعد حتى سجد يمضى وعليه أن يسجد فى آخر صلاته بخلاف المنفرد لا يلزمه السجود لسهو غيره رابعها يأتى بتكبير التشريق اتفاقا بخلاف المنفرد ولا يجب عليه عند أبى حنيفة وفيما سوى ذلك هو منفرد لعدم المشاركة فيما يقضيه حقيقة وحكما ولا يقوم الى القضاء بعد التسليمتين بل ينتظر فراغ الامام بعدهما لاحتمال سهو على الامام فيصبر حتى يفهم أن لا سهو عليه اذ لو كان لسجد قلت هذا اذا اقتدى بمن يرى سجود السهو بعد السلام أما اذا اقتدى بمن يراه قبله فلا ولا يقوم المسبوق قبل السلام بعد قدر التشهد الا فى مواضع اذا خاف وهو ماسح تمام المدة لو انتظر سلام الامام أو خاف المسبوق فى الجمعة والعيدين والفجر أو المعذور خروج الوقت أو خاف أن يبتدره الحدث أو أن تمر الناس بين يديه ولو قام فى غيرها بعد قدر التشهد صح ويكره تحريما لان المتابعة واجبة بالنص قال صلى الله عليه وسلم انما جعل الامام ليؤتم به فلا تختلفوا عليه وهذه مخالفة له الى غير ذلك من الاحاديث المفيدة للوجوب ولو قام قبله قال فى النوازل ان قرأ بعد فراغ الامام من التشهد ما تجوز به الصلاة جاز والا فلا هذا فى المسبوق بركعة أو ركعتين فان كان بثلاث فان وجد منه قيام بعد تشهد الامام جاز وان لم يقرأ لانه سيقرأ فى الباقيتين والقراءة فرض فى ركعتين ولو قام حيث يصح وفرغ قبل سلام الامام وتابعه فى السلام قيل تفسد والفتوى على أن لا تفسد وان كان اقتداؤه بعد المفارقة مفسدا الا ان هذا مفسد بعد الفراغ فهو كتعمد الحدث فى هذه الحالة ولو سلم المسبوق مع الامام ساهيا لا سهو عليه وان سلم بعده فعليه لتحقق سهوه بعد انفراده ولو سلم على ظن أن عليه أن يسلم معه فهو سلام عمد يمنع البناء ولو ظن الامام أن عليه سهوا فسجد وتابعه المسبوق ثم علم أن لا سهو عليه فيه روايتان وبناء عليهما اختلف المشايخ وأشبههما فساد صلاة المسبوق وقال أبو حفص الكبير لا وبه أخذ الصدر الشهيد والاول بناء على أن زيادة سجدتين كزيادة الركعة مفسد على ما يعرف فى مسائل السجدات وبناء على ذلك قالوا لو تابع المسبوق الامام فى السجدتين بعد ما قيد بالسجدة فسدت صلاته كزيادة ركعة والحق أن الفساد ليس لذلك لان من الفقهاء من قال لا تفسد بزيادة سجدتين بل الموجب للفساد الاقتداء فى موضع عليه الانفراد فيه ألا ترى أن اللاحق اذا سجد لسهو الامام مع الامام تكون زيادة سجدتين فانه لا يعتد بهما حتى يجب عليه أن يسجد فى آخر صلاته مع أنه لا تفسد صلاته بذلك ولو تذكر الامام سجدة تلاوة وعاد الى قضائها ان لم يقيد المسبوق ركعته بسجدة فانه يرفض ذلك ويتابع فيها ويسجد معه للسهو ثم يقوم الى القضاء ولو لم يعد فسدت صلاته لان عود الامام الى سجود التلاوة يرفض القعدة وهو بعد لم يصر منفردا الا ان ما أتى به دون ركعة فيرتفض فى حقه أيضا واذا ارتفضت لا يجوز له الانفراد لان هذا أوان افتراض المتابعة والانفراد فى هذه الحالة مفسد للصلاة ولو تابعه بعد تقييدها بالسجدة فيها فسدت رواية واحدة وان لم يتابعه ففى رواية كتاب الصلاة تفسد أيضا وفى رواية النوادر لا وجه رواية الاصل أن العود الى سجدة التلاوة يرفض القعدة فتبين أنه انفرد قبل أن يقعد

الامام وجه رواية نوادر أبي سليمان أن ارتفاض القعدة في حق الامام لا يظهر في حق المسبوق لانه بعدما تم انفراده وخرج عن متابعته من كل وجه فلا يتعدى حكمه اليه كما لو ارتفضت كلها في حقه بعد استحكام انفراده بأن ارتد والعياذ بالله الامام بعد اتمامها أو صلى الظهر يوم الجمعة بقوم ثم راح الى الجمعة ارتفض ظهره في حقه لا حقهم ألا ترى أن مقيما لو اقتدى بمسافر وقام قبل سلامه للاتمام فنوى الامام الاقامة حتى تحول فرضه أربعا فان لم يكن سجد عاد الى متابعة الامام وان لم يعد فسدت وان سجد فان عاد فسدت وان لم يعد ومضى عليها أتم لا تفسد ولو تذكر الامام سجدة صلبية وعاد اليها تابعه وان لم يتابعه فسدت وان كان قيد ركعته بالسجدة تفسد في الروايات كلها عاد أو لم يعد لانه انفرد وعليه ركنان السجدة والقعدة وهو عاجز عن متابعته بعد اكمال الركعة ولو انفرد وعليه ركن فسدت فههنا أولى والاصل أنه اذا اقتدى في موضع الانفراد أو انفرد في موضع الاقتداء تفسد والتخريج غير خاف فيما يرد عليك وعلى الاول ينبني فساد صلاة المسبوق واللاحق اذا اقتدى بأحدهما ثم المسبوق يقضي أول صلاته في حق القراءة وآخرها في حق التشهد حتى لو أدرك مع الامام ركعة من المغرب فانه يقرأ في الركعتين بالفاتحة والسورة ولو ترك في احداهما فسدت صلاته وعليه أن يقضي ركعة بتشهد لانها ثانيته ولو ترك جازت استحسانا لا قياسا ولو أدرك ركعة من الرباعية فعليه أن يقضي ركعة ويقرأ فيها الفاتحة والسورة ويتشهد لانه يقضي الآخر في حق التشهد ويقضي ركعة يقرأ فيها كذلك ولا يتشهد وفي الثالثة يتخير والقراءة أفضل ولو أدرك ركعتين يقضي ركعتين يقرأ فيهما ويتشهد ولو ترك في احداهما فسدت لان ما يقضي أول صلاته ولو كان امامه تركها من الاوليين وقضاها في الاخريين وأدرك المسبوق الاخريين فالقراءة فيما يقضي فرض عليه لان تلك القراءة تلتحق بمحلها من الشفع الاول فقد أدرك الثاني خاليا عن القراءة حكما ولو أدرك في التشهد الصحيح انه يترسل ليفرغ من التشهد عند سلام الامام أو في جهر القراءة لا يثني حتى يقوم الى القضاء ولو سها في قضاء ما سبق به وقد سجد مع الامام لسهو عليه فانه يسجد ثانيا في آخر صلاته لسهوه وان لم يكن سجد تجزئه سجدتان عن الكل كما لو تكرر السهو والله سبحانه وتعالى أعلم هذا وأما المسبوق اللاحق وهو الذي اقتدى بعدما صلى الامام بعض الصلاة ركعة مثلا ثم تأخر عنه لنوم أو زحمة ولم يجده مكانا فانه يبدأ في القضاء بما أدرك الامام فيه ثم بما سبق به وهذا عند زفر فرض وعندنا واجب على ما نذكر من قريب فلو عكس هذا الترتيب لم تصح صلاته عنده وتصح عندنا ثم اما أن يستيقظ في الرابعة أو بعد ما فرغ الامام فان كان بعد الرابعة والفراغ يأتي بما فاته أولا حال نومه فيأتي بركعة لا يقرأ فيها ويقعد متابعة لامامه ثم يقوم فيأتي بركعة لا يقرأ فيها ويقعد لانها ثانيته ثم بأخرى لا يقرأ فيها ويقعد متابعة لامامه ثم بأخرى لا يقرأ فيها ويقعد للختم وان كان في الرابعة قبل الركوع ففي شرح المجمع يصلي فيما أدركها فانه مع الامام أولا ثم يقضي ما فاته رعاية للترتيب فلو نقض هذا الترتيب فتابع فيما أدرك ثم قضى ما سبقه به ثم ما نام فيه جاز عندنا وعند زفر لا يجوز اه ثم يقعد على رأس كل ركعة أما فيما أدرك فلمتابعة الامام وفيما بعدها لانها ثانيته وفي ثالثته للمتابعة فانها قعدة ختم الامام وفيما بعدها ختمه ولا يسجد اللاحق مع الامام بسهو الامام بل يقوم للقضاء ثم يسجد عن ذلك بعد الختم وأما من أدرك أول صلاة الامام فهو اللاحق لا غير وله حكم المقتدي فلا يسجد للسهو اذا سها فيما يقضي ولا يقرأ فيه ولو تبدل اجتهاده فيه في القبلة الى غير مجتهد الامام بعد فراغ الامام تفسد ولو كان مسافرا فنوى الاقامة فيه أو دخل مصره للوضوء فيه بعد فراغ الامام لا ينقلب أربعا بخلاف المسبوق في كل ذلك وعرف من هذا أن تعريف اللاحق بمن أدرك أول صلاة الامام تساهل بل هو من فانه بعدما دخل مع الامام بعض صلاة الامام

(قوله

وقوله (ولا يعتد) وفي بعض النسخ يعيده وهما متقاربان لان عدم الاعتداد يستلزم الاعادة (لان اتمام الركن بالانتقال والانتقال مع الحدث لا يتحقق) لان المنتقل اليه جزء من الصلاة وأداء جزء منها بعد سبق الحدث مفسد (فلا بد من الاعادة) والقياس أن ينتقض بالحدث جميع ما أدى لكن تركناه بالاثر الوارد في البناء فبقي انتقاض الركن الذي سبقه الحدث فيه على القياس ولزم اعادة ما كان الحدث فيه بالقياس وقوله (دام المقدم على ركوعه) أي مكث راكعا قدر ركوعه (لانه يمكنه الاتمام بالاستدامة) لان الاستدامة فيما يستدام كالانشاء فلا يحتاج الى انشاء الركوع وأصله قوله تعالى فلا تقعد بعد الذكرى مع القوم الظالمين

ولا يعتد بالتي أحدث فيها لان اتمام الركن بالانتقال ومع الحدث لا يتحقق فلا بد من الاعادة ولو كان اماما فقدم غيره دام المقدم على الركوع لانه يمكنه الاتمام بالاستدامة (ولو تذكر وهو راكع أو ساجد أن عليه سجدة فانحط من ركوعه أو رفع رأسه من سجوده فسجدها يعيد الركوع والسجود) وهذا بيان الاولى لتقع أفعال الصلاة مرتبة بالقدر الممكن وان لم يعد أجزأه لان الانتقال مع الطهارة شرط وقد وجد وعن أبي يوسف رحمه الله انه تلزمه اعادة الركوع لان القومة فرض عنده قال (ومن أم رجلا واحدا فأحدث وخرج من المسجد فالمأموم امام نوى أو لم ينو)

(قوله لان اتمام الركن بالانتقال) هذا خرج على قول محمد أما على قول أبي يوسف فلا على ما يعرف في سجود السهو ان شاء الله تعالى لكن على كلا المذهبين لو لم يعد ذلك الركن فسدت الصلاة أما على قول محمد فلما ذكر وأما على قول أبي يوسف فلافتراض القومة والجلسة عنده ولا يتحققان مع الطهارة الا بالاعادة وحاول تخريجه في الكافي على الرأيين بأن التمام على نوعين تمام ماهية وتمام مخرج عن العهدة فالسجدة وان تمت بالوضع ماهية لكن لم تتم تماما مخرجا عن العهدة اه يعني والثاني هو المراد في الهداية (قوله ان عليه سجدة) أي صلبية أو للتلاوة (قوله وهذا بيان الاولى) لان الترتيب ليس بفرض فيما شرع مكررا في كل الصلاة أو كل ركعة بخلاف المتحد على ما قدمنا تفصيله في أول صفة الصلاة فارجع اليه وفيه خلاف زفر على ما ذكرناه آنفا بقي أن انتفاء الافتراض لا يستلزم ثبوت الاولوية لجواز الوجوب ثم الوجوب هو الثابت على ما قدمه المصنف في أول صفة الصلاة عند عد الواجبات حيث قال ومراعاة الترتيب فيما شرع مكررا من الافعال فأشار في الكافي الى الجواب حيث قال ولئن كان الترتيب واجبا فقد سقط بالنسيان لكنه لا يدفع الوارد على العبارة أعني تعليل الاولوية بانتفاء الافتراض في المتكرر بل تعليله انما هو بسقوط الوجوب بالنسيان ثم وجه قول زفر في الخلافية أن الصلاة مجمل ولم يقع البيان الا كذلك قلنا ممنوع فان المسبوق مصل أول صلاته أولا ثم يقضي ما فاته فعلم أن الترتيب بين الركعات لم يعتبر فرضا لان الركن لا يسقط بعذر المسبوقية بخلاف الواجب قد يقوم العذر في اسقاطه شرعا وعلى هذا لو عكس المسبوق اللاحق الترتيب الذي ذكرناه في حقه آنفا كان آثما عندنا وان صحت صلاته ثم على قوله اذا قضى السجدة وجب عليه قضاء جميع ما أدى بعدها لعدم الاعتداد به حيث كان قبله ما يفترض تقدمه وعندنا قضاء الركن الذي حدث فيه الذكر استحبابا لا غير ان قضاها عقيبه وله أن يؤخرها الى آخر الصلاة فيقضيها هنالك كما هو المذكور في الهداية وفي فتاوى قاضيخان في آخر فصل ما يوجب السهو ما هو ظاهر في خلافه قال في امام صلى ركعة وترك منها

ومن ذكر في ركوعه أو سجوده أن عليه سجدة فانحط من ركوعه أو رفع رأسه من سجوده فسجد التي ذكرها صلبية كانت أو تلاوة أعاد الركوع والسجود لتقع الافعال مرتبة بقدر الامكان وهذا بيان الاولى لان مراعاة الترتيب في أفعال الصلاة ليست بركن ألا ترى أن المسبوق يبدأ بما أدرك مع الامام ولو كان الترتيب ركنا لما جاز له تركه بعذر الجماعة كالترتيب بين الصلوات فلو ترك الاعادة جاز لان ذكر السجدة لا ينقض الركوع فيصح الاعتداد به بخلاف سبق الحدث فانه ينقضه كما تقدم وهو معنى قوله لان الانتقال مع الطهارة وعن أبي يوسف أنه يلزمه اعادة الركوع لان القومة عنده فرض فحيث انحط من الركوع ولم يرفع رأسه فقد ترك الفرض فعليه الاعادة وطولب بالفرق بين هذا وبين ما اذا عاد الى السجدة الصلبية بعد ما قعد قدر التشهد فانه ترتفض القعدة وكذا لو تذكر في الركوع انه لم يقرأ القرآن فعاد لقراءة القرآن ارتفض الركوع وأجيب بأن القعدة انما ترتفض بالاتيان بالسجدة لان النبي صلى الله عليه وسلم علق تمام الصلاة بالقعدة في قوله عليه السلام اذا قلت هذا أو فعلت هذا فقد تمت صلاتك فلو قلنا بجواز تأخير غيرها عنها كان تمام الصلاة بذلك الغير وهو خلاف النص وكذلك لا يجوز تأخير القيام أو الركوع عن السجود لان القيام وسيلة الى الركوع والركوع وسيلة الى السجود حتى ان من لم يقدر على الركوع والسجود لا يجب عليه القيام والوسائل متقدمة على المقاصد والقراءة زينة القيام فكانت تابعة له (ومن أم رجلا واحدا فأحدث وخرج من المسجد فالمأموم امام نوى) الامام ذلك (أو لم ينو)

(لما فيه) أى فى تعيينه اماما (صيانة صلاة المقتدى) لانه لولم يعين اماما خلا مكان الامامة عن الامام وهو يوجب فساد صلاة المقتدى فان قيل التعين لا يتحقق بلا تعيين ولم يعين أجاب بقوله (وتعيين الاول لقطع المزاحمة) ولا مزاحم فكان التعيين موجودا حكما واذا تعين لذلك كان كالمستخلف حقيقة فتتم صلاته مقتديا (٢٨٠) به (ولو لم يكن خلفه الا صبى أو امرأة اختلف المشايخ فيه فقيل تفسد صلاة الامام فقط) لاستخلاف من لا يصلح للامامة حكما فانه لما تعين للامامة كان الامام مقتديا به ومن اقتدى بمن لا يصلح للامامة فسدت صلاته (وقيل لا تفسد صلاته) لان الاستخلاف انما يكون حقيقة أو حكما ولا شئ منهما بموجود أما حقيقة فظاهر لان الفرض عدمه وأما حكما فلانه يقتضى صلاحيته للامامة والفرض عدمها ومنهم من يقول تفسد صلاتهما لانه لما تعين صار كانه استخلفه فتفسد صلاة الكل ومنهم من يقول تفسد صلاة المقتدى خاصة وهو الصحيح لانه لما لم يصر مستخلفا لا حقيقة ولا حكما لما ذكرنا بقى الامام منفردا فلا تفسد صلاته وتفسد صلاة المقتدى لخلو مكان امامه عن الامامة

﴿باب ما يفسد الصلاة وما يكره فيها﴾

هذا الباب لبيان العوارض التى تعرض فى الصلاة باختيار المصلى فكانت مكتسبة وأخره عما تقدم لكونها سماوية (ومن تكلم فى صلاته عامدا أو ساهيا بطلت صلاته وقال الشافعى لا تفسد فى الخطا والنسيان الا اذا طال الكلام) ولم يفرق المصنف بين السهو والنسيان لعدم التفرقة بينهما فى حكم الشرع والسهو ما يتنبه صاحبه بأدنى تنبيه والخطأ ما لا يتنبه بالتنبيه أو يتنبه بعد اتعاب والنسيان هو أن يخرج المدرك من الخيال على ما عرف فى موضعه

لما فيه من صيانة الصلاة وتعيين الاول لقطع المزاحمة ولا مزاحمة ههنا ويتم الاول صلاته مقتديا بالثانى كما اذا استخلفه حقيقة (ولو لم يكن خلفه الا صبى أو امرأة قيل تفسد صلاته) لاستخلاف من لا يصلح للامامة وقيل لا تفسد لانه لم يوجد الاستخلاف قصدا وهو لا يصلح للامامة والله أعلم

﴿باب ما يفسد الصلاة وما يكره فيها﴾

(ومن تكلم فى صلاته عامدا أو ساهيا بطلت صلاته) خلافا للشافعى رحمه الله فى الخطا والنسيان

سجدة وصلى أخرى وسجد لها فتذكر المتروكة فى السجود أنه يرفع رأسه من السجود ويسجد المتروكة ثم يعيد ما كان فيها لانها ارتفضت فيعيدها استحسانا اهـ قال فأما ما قبل ذلك الى المتروكة هل يرتفض ان كان ما تخلل بين المتروكة وبين التى تذكر فيها ركعة تامة لا يرتفض باتفاق الروايات فلا تلزمه اعادته وان لم تكن ركعة تامة فكذلك فى ظاهر الرواية وروى الحسن عن أبى حنيفة أنه يرتفض وقال قبله فيه وان تذكر وهو راكع فى الثالثة أنه ترك من الركعة الثانية سجدة سجد المتروكة ويتشهد ثم يقوم فيصلى الثالثة والرابعة بركوعهما وسجودهما لانه لما تذكر فى الركوع والركوع قبل رفع الرأس يقبل الارتفاض فبسجوده المتروكة رفض الركوع بخلاف ما بعد التمام اهـ والاصح ما فى الكتاب للقاعدة التى قدمناها فى أول باب صفة الصلاة من أن الترتيب بين ما يتحد فى كل الصلاة من الاركان وهو القعدة وبين غيرها مطلقا شرط لا بين المتحد فى كل ركعة وهو المتعدد فى كل الصلاة وبين المتعدد فى كل ركعة لان الشرع علق التمام بالقعدة فلو جاز تأخر شئ عنها لكان ذلك الغير متعلقه وهو منتف شرعا بخلاف تقديم سجود الركعة على ركوعها والركوع على القيام لان الركوع شرع وسيلة الى السجود بعده والقيام الى الركوع فلا يتحقق ذلك الا بالتقدم المعهود وكذا بتقدم القراءة على الركوع لانها زينته فلا تحقق الا فيه فلا يتصور تقديمه عليها وبتذكر السجدة فى ركوع الثانية مثلا من الاولى لم يتحقق تقديم له على ركوع الاولى بل هو فى محله من التعدية غاية الامر انه صار بعد ركوع الثانية أيضا اذا لم يعد على ما هو الامر الجائز خلافا لزفر وهو فى التقدير قبله لالتحاقه بمحله من الركعة الاولى ووجوب كونه قبله يسقط بالنسيان بدليل حال المسبوق لاشتراكهما فى العذر بخلاف السجدة فى القعدة لانه قصد فى الختم كونه فى القعدة معنى وصورة فلا يكفى اعتبارها متأخرة عن السجدة المتذكرة فيها (قوله لما فيه من صيانة الصلاة) لا شك أن صلاة المأموم مرادة بهذا أما صلاة الامام المحدث فظاهر النهاية أنها هى المرادة بناء على فساد صلاته اذا لم يستخلف حتى خرج وقد قدمنا فيه روايتين والشيخ أبهم الصلاة فيراد صلاة من تفسد صلاته أعم من كونه المأموم أو الامام على احدى الروايتين وعندى انه يشكل فساد صلاة الامام لان الاستخلاف ليس من أركان الصلاة بل غايته الوجوب تحصينا لصلاة غيره عن الفساد وهو قادر عليه والامام منفرد فى حق نفسه فغاية ما فى خروجه بلا استخلاف تأثيمه لسعيه فى فساد صلاة غيره فصار كامام تعمد التأخر عمن خلفه حتى فسدت بتقدمهم عليه (قوله ولو لم يكن خلفه الا صبى أو امرأة) أو أمى أى من لا يصلح للامامة (قوله لم يوجد الاستخلاف منه قصدا) وما حكم بكون الاول خليفة الا لتصحيح صلاة الامام والمأموم وهنا لو اعتبرنا هذا الاعتبار لاصلاح صلاة المقتدى كان فيه افساد صلاة الامام فدار الامر بينه فتفسد على الامام وتصح على المقتدى وبين عدمه فينعكس فوجب الترجيح ووجه ترجيح عدمه غنى عن البيان

﴿باب ما يفسد الصلاة﴾

قال المصنف (ومن تكلم فى صلاته عامدا أو ساهيا) أقول أراد بالساهى ما يعم الخاطئ والناسى

(ومفزعه) أي ملجؤه (الحديث المعروف) وهو قوله صلى الله عليه وسلم رفع عن أمتي الخطأ والنسيان الحديث ووجه الاستدلال أن حقيقتهما غير مرفوعة لوجودهما بين الناس فيكون الحكم وهو الافساد مرفوعا (ولنا) حديث معاوية بن الحكم قال صليت خلف رسول الله صلى الله عليه وسلم فعطس بعض القوم فقلت يرحمك الله فرماني القوم بأبصارهم فقلت واثكل أماه مالي أراكم تنظرون الي شزرا فضربوا بأيديهم على أفخاذهم فعلمت أنهم يسكتونني فلما فرغ النبي صلى الله عليه وسلم دعاني فوالله ما رأيت معلما أحسن تعليما منه ما كهرني ولا زجرني ولكن قال (ان صلاتنا هذه لا يصلح فيها شيء من كلام الناس) الحديث جعل عدم الكلام فيها من حقها كما جعل وجود الطهارة فيها من حقها فكما لا يجوز مع عدم الطهارة لا يجوز مع وجود الكلام وهو واضح جدا فان قيل لو كان مفسدا لأمر بالاعادة ولم يثبت قلنا هذا استدلال بالنفي وهو باطل سلمناه ولكن العلم بالنسخ شرط ولم يكن فلم يأمره بالاعادة كسلم لم يهاجر وقوله (وما رواه محمول على رفع الاثم) جواب عن استدلاله بالحديث المعروف وتقريره أن حكم الآخرة وهو الاثم مراد بالاجماع فلا يكون حكم الدنيا مرادا والا لزم عموم المشترك أو المقتضى وكلاهما باطل على ما عرف في موضعه وقوله (بخلاف السلام ساهيا) جواب عما يقال السلام كالكلام في أن كل واحد منهما قاطع وفي السلام يفصل بين العمد والنسيان فكذلك الكلام ووجهه أن السلام ليس كالكلام (لانه من الاذكار) اذ المتشهد يسلم على النبي صلى الله عليه وسلم وهو اسم من أسماء الله تعالى وانما أخذ حكم الكلام بكاف الخطاب وانما يتحقق معنى الخطاب فيه عند القصد فاذا كان ناسيا ألحقناه بالاذكار واذا كان عامدا ألحقناه بالكلام عملا بالشبهين بخلاف الكلام فانه ينافي الصلاة على كل حال فكان مبطلا لها كذلك وطولب بالفرق بينه وبين أفعال تنافي الصلاة فان القليل منها غير مفسد وأجيب بأن الاحتراز عن قليلها غير ممكن اذ في الحي حركات طبيعية ليست من الصلاة فلا تفسد حتى تدخل في حيز ما يمكن الاحتراز عنه وهو الكثير وليس في الحي كلام طبيعي لا يمكن الاحتراز عنه فاستوى القليل والكثير قوله (فان أن فيها أو تأوه) الانين صوت المتوجع

ومفزعه الحديث المعروف ولنا قوله عليه السلام ان صلاتنا هذه لا يصلح فيها شيء من كلام الناس وانما هي التسبيح والتهليل وقراءة القرآن وما رواه محمول على رفع الاثم بخلاف السلام ساهيا لانه من الاذكار فيعتبر ذكرا في حالة النسيان وكلاما في حالة التعمد لما فيه من كاف الخطاب (فان أن فيها أو تأوه أو بكى

﴿ باب ما يفسد الصلاة وما يكره فيها ﴾

(قوله ومفزعه الحديث المعروف) رفع عن أمتي الخطأ والنسيان الخ الفقهاء يذكرونه بهذا اللفظ ولا يوجد به في شيء من كتب الحديث بل ان الله وضع عن أمتي الخطأ والنسيان وما استكرهوا عليه رواه ابن ماجه وابن حبان والحاكم وقال صحيح على شرطهما (قوله ولنا قوله صلى الله عليه وسلم ان صلاتنا الخ) رواه مسلم من حديث معاوية بن الحكم السلمي قال بينا أنا أصلي مع رسول الله صلى الله عليه وسلم اذ عطس رجل من القوم فقلت له يرحمك الله فرماني القوم بأبصارهم فقلت واثكل أماه ما شأنكم تنظرون الي فجعلوا يضربون بأيديهم على أفخاذهم فلما رأيتهم يصمتونني لكني سكت فلما صلى رسول الله صلى الله عليه وسلم دعاني فبأبي هو وأمي ما رأيت معلما قبله ولا بعده أحسن تعليما منه فوالله ما كهرني ولا ضربني ولا شتمني ثم قال ان هذه الصلاة لا يصلح فيها شيء من كلام الناس انما هو التسبيح والتكبير وقراءة القرآن اهـ وقد أجابوا بأنه لا يصلح دليلا على البطلان بل على انه محظور والحظر لا يستلزم البطلان ولذا لم يأمره بالاعادة وانما علمه أحكام الصلاة قلنا ان صح فانما بين الحظر حالة العمد والاتفاق على أنه حظر يرتفع الى الافساد وما كان مفسدا حالة العمد كان كذلك حالة السهو لعدم المزيل شرعا كالاكل والشرب وقوله رفع عن أمتي أو ان الله وضع عنهم من باب المقتضى ولا عموم له لانه ضروري فوجب تقديره على وجه يصح والاجماع على أن رفع الاثم مراد فلا يراد غيره والا لزم تعميمه وهو في غير محل الضرورة ومن اعتبره في الحكم الاعم من حكم الدنيا والآخرة فقد عممه من حيث لا يدري اذ قد أثبته في غير محل الضرورة من تصحيح الكلام وصار كما اذا أطال الكلام ساهيا فانه يقول بالفساد فان الشرع اذا رفع افساده وجب شمول الصحة والا فشمول عدمها وكالاكل والشرب وانما عفي القليل من العمل لعدم الاحتراز عنه لان في الحي حركات من الطبع وليست من الصلاة فلو اعتبر افساده مطلقا لزم الحرج في اقامة صحة الصلاة فعفي ما لم يكثر وليس الكلام من طبع الحي (قوله بخلاف السلام ساهيا) جواب عن قياس مقدر للشافعي رحمه الله على السلام ساهيا وهو ظاهر من الكتاب (قوله فان أن فيها)

(قوله معنى الخطاب فيه عند القصد) أقول أي السلام وفيه صنعة الاستخدام

وقيل هو أن يقول آه والتأوه أن يقول أوه وارتفاع البكاء هو أن يحصل به حروف وكل ذلك اما أن يكون من ذكر الجنة أو النار أو من وجع أو مصيبة فان كان الاول لم يقطعها لانه يدل على زيادة الخشوع وان كان الثاني قطعها لان فيه اظهار الجزع والمصيبة فكان كل منهما دليلا على أمر والدلالة تعمل عمل الصريح اذا لم يكن هناك صريح يخالفها ولو صرح بذكر الجنة والنار فقال اللهم انى أسألك الجنة وأعوذ بك من النار لم يضره ولو صرح باظهار الوجع فقال انى مصاب فسدت صلاته فكذلك بالدلالة اذ ليس ثمة صريح يخالفها وعن أبي يوسف أنه اذا قال آه لم تفسد في الحالين سواء كان من ذكر الجنة أو النار أو من وجع ومصيبة وأوه تفسد وقيل الاصل عنده ان الكلمة اذا اشتملت على حرفين وهما زائدتان أو احداهما لا تفسد وان كانتا أصليتين تفسد وهذا لان أصل كلام العرب ثلاثة أحرف لاحتياجه الى حرف يبتدأ به وحرف يوقف عليه وحرف يفصل بينهما فالحرف الواحد أقل الجملة فلا يطلق عليه اسم الكلام والحرفان ان كان أحدهما من الزوائد كذلك لانه نظر الى الاصل على حرف واحد وأما اذا كانتا أصليتين فقد وجد الاكثر وهو يقوم مقام الكل والحروف الزوائد على معنى أن كل زائد لابد وأن يكون منها لا عكسه جمعوها في قولهم اليوم تنساه وعلى هذا قوله آه لا تفسد لانهما من الزوائد وأوه تفسد لانه زائد على حرفين فانه في الزوائد على حرفين لا ينظر الى الاصالة والزيادة قال المصنف (وهذا لا يقوى لان كلام الناس هو المفسد وكلام الناس في متفاهم العرف يتبع وجود الهجاء وافهام المعنى ويتحقق ذلك في حروف كلها زوائد) قال في النهاية فانك اذا قلت أنتم اليوم سألتمونيها فان هذا مبتدأ وخبر وفعل وفاعل ومفعول به ومفعول فيه وكلها من حروف الزوائد وهو الزائد مفسد بالاتفاق قلت هذا لا يرد عليه لان كلامه في الحرفين لا في الزائد عليهما فان في الزائد عليهما قوله كقولهما وتابعه الشارحون وأقول قول المصنف في حروف كلها زوائد يجوز أن يكون المراد بالجمع فيه التثنية وحينئذ يكون معنى كلامه كلام الناس في العرف عبارة عن

فارتفع بكاؤه فان كان من ذكر الجنة أو النار لم يقطعها) لانه يدل على زيادة الخشوع (وان كان من وجع أو مصيبة قطعها) لان فيه اظهار الجزع والتأسف فكان من كلام الناس وعن أبي يوسف رحمه الله ان قوله آه لا يفسد في الحالين وأوه يفسد وقيل الاصل عنده أن الكلمة اذا اشتملت على حرفين وهما زائدتان أو احداهما لا تفسد وان كانتا أصليتين تفسد وحروف الزوائد جمعوها في قولهم اليوم تنساه وهذا لا يقوى لان كلام الناس في متفاهم العرف يتبع وجود حروف الهجاء وافهام المعنى ويتحقق ذلك في حروف كلها زوائد

أي قال آه أو تأوه أي قال أوه ونحوه (قوله فارتفع بكاؤه) أي حصل به الحروف (قوله فكان من كلام الناس) صريح كلامه أن كونه اظهار الوجع بلفظ هو المصير له كلاما فلا يحتاج في تقريره الى قولهم لانه اذا كان اظهار الوجع فكأنه قال أدركوني أو أعينوني بخلاف اظهار الرغبة والرهبة لانه كقوله أدخلني الجنة وأعذني من النار وذلك غير مفسد اذ يعطى ظاهره أن كونه دالا على ذلك الكلام صيره كلاما لكن مجرد كونه اظهار الذلك هو الذي يصيره كلاما وهذا هو الحق ورشحه في الكلام مع أبي يوسف حيث اشترط في كون اللفظ مفسدا كونه حرفين زائدين أو أحدهما بقوله وهذا لا يقوى لان كلام الناس في متفاهم العرف يتبع وجود الحروف وافهام المعنى ولا شك أن اظهار الوجع باللفظ افادة معنى به فيكون نفسه كلاما وان لم يكن فيه وضع واشتراط الوضع اصطلاح حادث في الكلام ولو سلم ثبوته لغة لم يلزم اشتراطه في الافساد لان المعقول في الافساد كونه افادة المعنى باللفظ لا بقيد كونه بطريق الوضع اذ ليس كونه خارجا عن عمل الصلاة متوقفا عليه وقوله في الحالين أي الخشوع والجزع وقوله لا تفسد أي في الحالين أيضا عنده وكذا أف مشددا ومخففا لا تفسد وتمسك في ذلك بما روى أنه صلى الله عليه وسلم نفخ في صلاة الكسوف فقال أف ألم تعدني أن لا تعذبهم وأنا فيهم قلنا واقعة حال لا عموم لها فيجوز كونها قبل تحريم الكلام في الصلاة فلا يعارض ما روينا وقوله فأمرنا بالسكوت ونهينا عن الكلام ونحوه من الاحاديث (قوله في قولهم اليوم تنساه) سمط تنفر منه النفس أين هو من أمان وتسهيل وقد جمعها العلامة ابن مالك أربع مرات في هذا البيت

هناء وتسليم تلا يوم أنسه * نهاية مسؤل أمان وتسهيل

وقال الشافعي رحمه الله الانين والبكاء والتأوه يقطع مطلقا اذا حصل منه حرفان ولنا ما روى أنه صلى الله عليه وسلم كان يصلي بالليل ولصدره أزيز كأزيز المرجل وبأزيز المرجل يحصل الحروف لمن يصغي (قوله ويتحقق ذلك في حروف كلها زوائد) قال في النهاية قلت هذا لا يرد عليه لان كلامه في الحرفين لان في

(قوله لان فيه اظهار الجزع والمصيبة الخ) أقول قول المصنف فكان من كلام الناس يدل على ان افساده لكونه نفسه من كلام الناس لافادته اظهار الجزع والتأسف ويدل على ذلك ما ذكره في جواب أبي يوسف أيضا فلا يطابق ما ذكره الشروح فتأمل (قوله المراد بالجمع فيه التثنية) أقول أي ما يشمل التثنية

وجود الهجاء وافهام المعنى وذلك يتحقق فى الكلام الذى فيه حرفان من حروف الزيادة فيكون كغيره من كلام الناس فيكون مفسدا (وان تنحنح) وحصل به حروف فاما أن يكون بعذر أولا فان كان الثانى وهو ان لم يكن مدفوعا اليه أى ان لم يكن بحيث لا يستطيع الامتناع عنه ينبغى أن تفسد عندهما قيل انما قال ينبغى لان المشايخ اختلفوا فيما اذا كان التنحنح لاصلاح الصوت للقراءة فقال شيخ الاسلام لا تفسد لانه يصير بمعنى القراءة معنى كالمشى للبناء فانه لكونه لاصلاح الصلاة صار من الصلاة وكذا ذكره شمس الائمة وقال فى المحيط وان لم يكن مدفوعا اليه فى التنحنح الا انه فعل لاصلاح الحلق ليتمكن من القراءة ان ظهر له حروف كقوله اح اح وتكلف لذلك كان الفقيه اسمعيل الزاهد يقول بقطع الصلاة عندهما لانها حروف هجاء وفيه نظر لان اختلاف المشايخ لا يستلزم ذلك ولا وقع فى هذا الكتاب فى موضع من اختلاف المشايخ كذلك وقوله عندهما أيضا فيه نظر لانه قال وحصل به حروف بلفظ الجمع ومذهبه حينئذ كمذهبهما كما مر فلا وجه لافرادهما بالذكر فان حمل الجمع ههنا أيضا على التثنيه اندفع (٢٨٣) النظر الثانى ويقال فى دفع الاول انه لم يثبت فيه نقل عن الائمة والقياس يقتضى أن يكون مفسدا فقال ينبغى وان كان الاول فهو عفو أى معفو كالعطاس والجشاء فان ذلك لا يقطع الصلاة وان حصل به حروف هجاء قوله (ومن عطس فقال له آخر يرحمك الله وهو) أى القائل (فى الصلاة فسدت صلاته لانه يجرى فى مخاطبات الناس فكان من كلامهم) وانما قيد بقوله آخر لانه اذا قاله العاطس بنفسه لا تفسد صلاته لانه بمنزلة قوله يرحمنى الله وبه لا تفسد كذا فى الفتاوى الظهيرية (بخلاف ما اذا قال العاطس أو السامع الحمد لله) فانه لا يفسد (على ما قالوا) وفى هذا اللفظ اشارة الى خلاف البعض وذكر فى المحيط روى

(وان تنحنح بغير عذر) بأن لم يكن مدفوعا اليه (وحصل به الحروف ينبغى أن يفسد عندهما وان كان بعذر فهو عفو كالعطاس) والجشاء اذا حصل به حروف (ومن عطس فقال له آخر يرحمك الله وهو فى الصلاة فسدت صلاته) لانه يجرى فى مخاطبات الناس فكان من كلامهم بخلاف ما اذا قال العاطس أو السامع الحمد لله على ما قالوا لانه لم يتعارف جوابا (وان استفتح ففتح عليه فى صلاته تفسد) ومعناه أن يفتح المصلى على غير امامه لانه تعليم وتعلم

الزائد عليهما يكون قوله كقولهما اه وأثر هذا البحث فى العبارة فقط فانه لو أراد بالجمع الاثنين فصاعدا أو صرح فقال ويتحقق ذلك فى حرفين زائدين أو أن الجمع هنا باعتبار المتكلمين لا متكلم واحد مثل لا نكاح الا بشهود مع أن كل نكاح بشاهدين طاح ماذكره وهو كذلك هذا وعن أبى يوسف انه ان كان الانين يمكن الامتناع مع ذلك الوجع عنه يقطع الصلاة والا فلا وعن محمد رحمه الله ان كان ألمه خفيفا يقطع والا لا (قوله ينبغى الخ) انما لم يجزم بالجواب لثبوت الخلاف فيما اذا لم يكن مدفوعا له بل فعله لتحسين الصوت فعند الفقيه اسمعيل الزاهد تفسد وعند غيره لا وهو الصحيح لان ما للقراءة ملحق بها وكذا لو تنحنح للاعلام أنه فى الصلاة ولو نفخ مسموعا فسدت واختلف فى معنى المسموع فالحلوانى وغيره ما يكون له حروف كأف تف تفسد والا فلا تفسد وبعضهم لا يشترط الحروف الا فى الافساد بعد كونه مسموعا واليه ذهب شيخ الاسلام وعلى هذا لو نفر طائرا أو دعاه بما هو مسموع (قوله وان كان بعذر) أو مدفوعا اليه أى مبعوث الطبع فانه حينئذ لا يمكنه الاحتراز عنه فلا تفسد ومثله المريض اذا كان لا يملك نفسه عنه لا تفسد كالجشاء وعلى هذا يحمل قول أبى يوسف فى الانين ان كان لا يمكن الاحتراز عنه (قوله فقال له آخر) احترازا عما اذا قال لنفسه يرحمك الله لا تفسد كقوله يرحمنى الله وعن أبى يوسف لا تفسد فى قوله لغيره ذلك لانه دعاء بالمغفرة والرحمة وهما يتمسكان بحديث معاوية بن الحكم السابق أول الباب فانه فى عين المتنازع فيه لان مورده كان تشميت عاطس وبالمعنى الذى ذكره فى الكتاب (قوله على ما قالوا) اشارة الى ثبوت الخلاف روى عن أبى حنيفة أن ذلك اذا عطس فحمد فى نفسه من غير ان يحرك شفتيه فان حرك فسدت صلاته (قوله فسدت صلاته) يعنى اذا قصد التعليم أما

عن أبى حنيفة ان العاطس يحمد فى نفسه ولا يحرك لسانه فان حركه فسدت صلاته وجه الاول ماذكره أنه لم يتعارف جوابا قوله (وان استفتح ففتح عليه) الاستفتاح طلب الفتح والاستنصار قال الله تعالى وكانوا من قبل يستفتحون أى يستنصرون ويجوز أن يكون كل واحد منهما ههنا مرادا والاستفتاح أربعة أقسام بحسب القسمة العقلية وذلك لان المستفتح والفاتح اما أن لا يكونا فى الصلاة وليس مما نحن فيه أو يكونا فيها أو يكون المستفتح فيها دون الفاتح أو بالعكس من ذلك فان كانا فى الصلاة فاما أن تكون الصلاة متحدة بأن يكون المستفتح اماما والفاتح مأموما أولا يكون ففى الثانية فسدت صلاة كل واحد منهما (لانه تعليم وتعلم

(قوله قيل انما قال ينبغى) أقول صاحب القيل هو صاحب النهاية (قوله لا يستلزم ذلك) أقول أى اتيان لفظ ينبغى (قوله ولا وقع فى هذا الكتاب فى موضع من اختلاف المشايخ كذلك) أقول أى اتيان هذا اللفظ (قوله فان حمل الجمع ههنا أيضا على التثنية اندفع النظر الثانى) أقول لكن قوله اح اح يمنع عن ذلك الحمل (قوله فيه نقل عن الائمة) أقول يعنى المتقدمين

فكان من كلام الناس) قال في الاصل اذا فتح غير مرة فسدت صلاته وفيه اشارة الى انه اذا لم يتكرر لا تفسد قال (لانه ليس من أعمال الصلاة فيعفى القليل منه ولم يشرط في الجامع الصغير) التكرار (لان الكلام في نفسه قاطع وان قل) قيل وهو الصحيح وفي الاول لا يكون كلاما استحسانا اما بالاثر وهو ماروى أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قرأ في الصلاة سورة المؤمنين فترك منها كلمة فلما فرغ منها قال صلى الله عليه وسلم ألم يكن فيكم أبي بن كعب فقال بلى يا رسول الله فقال صلى الله عليه وسلم هلا فتحت علي فقال ظننت أنها نسخت فقال عليه السلام لو نسخت لانبأتكم واما بما قال في الكتاب من انه مضطر الى اصلاح صلاته فكان هذا من أعمال صلاته معنى ثم اختلف المشايخ بأن المقتدي ينوي الفتح على امامه أو قراءة القرآن فنهم من قال ينوي بالفتح التلاوة ومنهم من قال ينوي الفتح دون التلاوة قال المصنف (هو الصحيح) اشارة الى أن الاول ليس بصحيح لان المقتدي مرخص له في الفتح على امامه وممنوع عن القراءة فلا يدع

فكان من جنس كلام الناس ثم شرط التكرار في الاصل لانه ليس من أعمال الصلاة فيعفى القليل منه ولم يشرط في الجامع الصغير لان الكلام بنفسه قاطع وان قل (وان فتح على امامه لم يكن كلاما مفسدا) استحسانا لانه مضطر الى اصلاح صلاته فكان هذا من أعمال صلاته معنى (وينوي الفتح على امامه دون القراءة) هو الصحيح لانه مرخص فيه وقراءته ممنوع عنها (ولو كان الامام انتقل الى آية أخرى تفسد صلاة الفاتح وتفسد صلاة الامام لو أخذ بقوله لوجود التلقين والتلقن من غير ضرورة وينبغي للمقتدي أن لا يعجل بالفتح وللامام أن لا يلجئهم اليه بل يركع اذا جاء أوانه أو ينتقل الى آية أخرى (ولو أجاب رجلا في الصلاة بلا اله الا الله فهذا كلام مفسد عند أبي حنيفة ومحمد رحمهما الله وقال أبو يوسف رحمه الله لا يكون مفسدا) وهذا الخلاف فيما اذا أراد به جوابه له أنه ثناء بصيغته

اذا أراد التلاوة فلا وكذا لو قيل ما مالك فقال الخيل والبغال والحمير أو كان أمامه كتاب وخلفه رجل اسمه يحيى فقال يا يحيى خذ الكتاب ان أراد أفادته المعنى فسدت لا ان أراد القراءة (قوله شرط التكرار) بأن فتح غير مرة لانه فعل ليس من أفعال الصلاة فيعفى قليله ولم يشرطه في الجامع وهو الصحيح لانه كلام فلا يعفى قليله (قوله لم يكن كلاما استحسانا) هذا أعم من كون الفتح بعد قراءة ما تجوز به الصلاة أو قبله وقيل ان قرأ الامام ما تجوز به تفسد لعدم الحاجة اليه والاصح الاول (قوله هو الصحيح) احتراز عن قول بعضهم ينوي القراءة وهو سهو لانه عدول الى المنهي عنه عن المرخص فيه بما روي أنه صلى الله عليه وسلم قرأ في الصلاة سورة المؤمنين فترك كلمة فلما فرغ قال ألم يكن فيكم أبي قال بلى قال هلا فتحت علي فقال ظننت أنها نسخت فقال صلى الله عليه وسلم لو نسخت لاعلمتكم وعن علي رضي الله عنه اذا استطعمك الامام فأطعمه (قوله وتفسد صلاة الامام) هذا قول بعض المشايخ وعامتهم على ما يفيده لفظ المحيط على أنه لا يفسد وان انتقل وهو الاوفق لاطلاق المرخص الذي رويناه (قوله اذا جاء أوانه) أجمله للخلاف فيه فان قاضيخان وصاحب المحيط وبكرا اعتبروا أوان الركوع بعد قراءة ما تجوز به الصلاة وقال بعضهم ينبغي أن لا يلجئهم اليه بل ينتقل الى آية أخرى أو يركع اذا قرأ المستحب صونا للصلاة عن الزوائد وهذا هو الظاهر من جهة الدليل ألا ترى الى ما ذكروا أنه صلى الله عليه وسلم قال لابي هلا فتحت علي مع أنها كانت سورة المؤمنين بعد الفاتحة (قوله وهذا الخلاف فيما اذا أراد جوابه) بأن قيل مثلا أمع الله اله آخر فقال لا اله الا الله أما ان أراد اعلامه انه في الصلاة فلا ينفرغ

مارخص له الى ما نهي عنه وانما هذا اذا أراد أن يفتح على غير امامه فانه ينوي القراءة دون التعليم على ما ذكر ولم يفرق في الكتاب بين ما اذا قرأ الامام مقدار ما تجوز به الصلاة وبين ما اذا لم يقرأ وان اختلفوا فيه اختيارا منه للصحيح فانه اذا فتح بعد ما قرأ ذلك صح ولا تفسد صلاة واحد منهما (وان فتح على امامه لم يكن كلاما استحسانا لانه مضطر الى اصلاح صلاته فكان هذا من أعمال صلاته معنى وينوي الفتح على امامه دون القراءة هو الصحيح لانه مرخص فيه وقراءته ممنوع عنها ولو كان الامام انتقل الى آية أخرى تفسد صلاة الفاتح وصلاة الامام أيضا ان أخذ بقوله لوجود التلقين والتلقن من غير ضرورة) وهذا أيضا قول المشايخ اختاره المصنف ومنهم من يقول لا تفسد (وينبغي للمقتدي أن لا يعجل بالفتح وينبغي للامام أن لا يلجئهم اليه) بأن يردد الآية أو يقف ساكتا للجواب (بل يركع اذا جاء أوانه أو ينتقل الى آية أخرى) وانما أطلق الاوان لاختلاف المشايخ فيه فمنهم من اعتبر الاستحباب فقال ينبغي للامام اذا أرتج أن يتجاوز الى سورة أخرى أو يركع اذا كان قرأ المستحب صيانة للصلاة عن الزوائد ومنهم من اعتبر الفرض فقال يكره للامام أن يتردد فيلجئ القوم الى أن يفتحوا عليه اذا كان قرأ مقدار ما يتعلق به الجواز واذا كان المستفتح وحده في الصلاة وفتح عليه الخارج وأخذ منه فسدت صلاته لوجود التلقين والتلقن وان كان بالعكس فان نوى تعليمه فسدت صلاته وان نوى قراءة القرآن لم تفسد واشتراط التكرار وعدمه قدمر قوله (ولو أجاب رجلا في الصلاة بلا اله الا الله) اذا قيل بين يدي المصلي أاله مع الله فقال لا اله الا الله فلا يخلو اما أنه أراد جوابه أو اعلامه انه في الصلاة فان كان الاول فسدت صلاته عند أبي حنيفة ومحمد وقال أبو يوسف لا تفسد لان هذا الكلام ثناء

بصيغته أي بما وضع له صيغته وكل ما هو كذلك لا يتغير بعزيمة المتكلم كما اذا أراد به اعلامه انه في الصلاة ولهما أنه كلام يحتمل الثناء والجواب فكان كالمشترك والمشترك يجوز تعيين أحد مدلوليه بالقصد والعزيمة كالتشميت فانه لا شك أنه ذكر بصيغته ويحتمل الخطاب وقد ألحقه النبي صلى الله عليه وسلم بكلام الناس حين قصد به خطاب العاطس فان قيل روى أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال في جواب ابن مسعود حين استأذن على الدخول وهو صلى الله عليه وسلم في الصلاة ادخلوها بسلام آمنين أراد جوابه ولم تفسد صلاته قيل أجاب شمس الائمة السرخسي بأنه محمول على أنه انتهى بالقراءة الى هذا الموضع وقياسه على ارادة الاعلام فاسد لانه ثبت بالنص على ما نذكر واذا قيل بين يدي المصلي مات فلان فقال انا لله وانا اليه راجعون اختلف المشايخ فيه فمنهم من قال هو على الخلاف وهذا القائل لا يحتاج الى بيان فارق وهو الصحيح ومنهم من قال هو على الوفاق يعني أن أبا يوسف وافقهما في أن الاسترجاع مفسد والفرق له أن الاسترجاع لاظهار المصيبة وما شرعت الصلاة لاجله والتهليل للتعظيم والتوحيد والصلاة شرعت له وان كان الثاني لم يفسد بالاجماع لقوله صلى الله عليه وسلم اذا نابت أحدكم نائبة في الصلاة فليسبح فان التسبيح للرجال والتصفيق للنساء قوله (ومن صلى ركعة من الظهر) يعني اذا صلى رجل ركعة من صلاة ثم افتتح افتتاحا ثانيا فلا يخلو اما أن تكون الثانية عين الاولى أو غيرها فان كان الثاني فقد نقض الاولى وهي المسئلة المذكورة في الكتاب أولا لانه صح شروعه في حق غيره ومن ضرورته الخروج عن الاولى فتبطل وان كانتا فرضين فلا يخلو اما أن يكون المصلي صاحب ترتيب أو لا فان كان وقعت الثانية نفلا وان لم يكن وقعت فرضا وان كان الاول وهي المذكورة في الكتاب ثانيا فقد لغت نيته وبقي المنوي الاول على حاله لانه نوى تحصيل الحاصل ويكون ما صلى من الاولى محسوبا حتى لو صلى بعدها ثلاث ركعات خرج عن العهدة ولو صلى أربعا على ظن أن الاولى انتقضت ولم يقعد في الثالثة بطلت صلاته لانه ترك القعدة الاخيرة وذكر في الخلاصة أن هذا اذا نوى بقلبه أما اذا نوى بلسانه وقال نويت ان أصلي الظهر انتقض ما صلى ولا يجتزأ به وقوله (واذا قرأ الامام من المصحف) قيد الامام اتفاقي لان حكم المنفرد كذلك قيل ويحتمل أنه قيده بالامام لانه المحتاج الى تطويل القراءة فربما يحتاج الى النظر في المصحف ولم يذكر في الكتاب مقدار ما يقرأ وهو مختلف فيه فمنهم من يقول اذا قرأ مقدار آية تامة لان ما دونه غير معتبر قراءة ومنهم من يقول اذا قرأ مقدار الفاتحة والظاهر أن القليل والكثير عنده في الافساد سواء وعندهما في عدمه سواء فلهذا أطلقه في الكتاب (لهما أنها) أي القراءة (عبادة) وهو واضح

فلا يتغير بعزيمته ولهما انه أخرج الكلام مخرج الجواب وهو يحتمله فيجعل جوابا كالتشميت والاسترجاع على الخلاف في الصحيح (وان أراد اعلامه أنه في الصلاة لم تفسد بالاجماع) لقوله صلى الله عليه وسلم اذا نابت أحدكم نائبة في الصلاة فليسبح (ومن صلى ركعة من الظهر ثم افتتح العصر أو التطوع فقد نقض الظهر) لانه صح شروعه في غيره فيخرج عنه (ولو افتتح الظهر بعد ما صلى منها ركعة فهي هي ويجتزأ بتلك الركعة) لانه نوى الشروع في عين ما هو فيه فلغت نيته وبقي المنوي على حاله (واذا قرأ الامام من المصحف فسدت صلاته عند أبي حنيفة رحمه الله وقالا هي تامة) لانها عبادة

للجواب فلا تفسد في قول الكل وكذا اذا أخبر بخبر يسره فقال الحمد لله تفسد في قصد الجواب لا الاعلام (قوله فلا يتغير بعزيمته) كما لم يتغير عند قصد اعلامه انه في الصلاة مع أنه أيضا قصد هنالك افادة معنى به ليس هو موضوعا له قلنا أخرج قصد اعلام الصلاة بقوله صلى الله عليه وسلم اذا نابت أحدكم نائبة وهو في الصلاة فليسبح الحديث أخرجه الستة لا لانه لم يتغير بعزيمته كما لم يتغير عند قصد اعلامه فان مناط كونه من كلام الناس كونه لفظا أفيد به معنى ليس من أعمال الصلاة لا كونه وضع لافادة ذلك فيبقى ما وراءه على المنع الثابت بحديث معاوية بن الحكم وكونه لم يتغير بعزيمته ممنوع قال السري السقطي لي ثلاثون سنة أستغفر الله من قولي الحمد لله احترق السوق فخرجت فقيل لي سلمت دكانك فقلت الحمد لله فقلت تسر ولم تغتم لامر المسلمين وأقرب ما ينقض كلامه ما وافق عليه من الفساد بالفتح على قارئ غير الامام فهو قرآن وقد تغير الى وقوع الافساد به بالعزيمة ولو سمع المؤذن فقال مثله مريدا جواب الاذان أو أذن ابتداء وأراد به الاذان فسدت لقصد الجواب والاعلام لوجود زمان مخصوص أعني وقت الصلاة وعند أبي يوسف لا تفسد حتى يجعل ولو صلى على النبي صلى الله عليه وسلم جوابا لسماع ذكره تفسد لا ابتداء ولو قرأ ذكر الشيطان فلعنه لا تفسد ولو لدغته عقرب فقال بسم الله تفسد خلافا لابي يوسف (قوله لانه صح شروعه في غيره) فمناط الخروج عن الاولى صحة الشروع في المغاير ولو من وجه فلذا لو كان منفردا في فرض فكبر ينوي الاقتداء أو النفل أو الواجب أو شرع في جنازة فجيء بأخرى فكبر ينويهما أو الثانية يصير مستأنفا على الثانية فقط بخلاف ما اذا لم ينو شيئا ولو كان مقتديا فكبر للانفراد يفسد ما أدى قبله ويصير مفتتحا ما نواه ثانيا (قوله فهي) أي تلك الركعة التي صلاها قبل الافتتاح الثاني هي أي التي يحتسب بها أو التي وقع

وما حظها من العبادة قال النظر في المصحف والعبادة الواحدة غير مفسدة فكيف اذا انضمت الى أخرى (الا أنه يكره لانه تشبه بصنيع أهل الكتاب) ونحن نهينا عن التشبه بهم فيما لنا منه بد ولابي حنيفة أن حمل المصحف والنظر فيه وتمييز حرف عن حرف وتقليب الاوراق عمل كثير وهو مفسد لامحالة ولانه تلقن من المصحف وهو كالتلقن من غيره في تحصيل ما ليس بحاصل عنده والتلقن من الغير مفسد لامحالة فكذا من المصحف (وعلى هذا) أي على الوجه الثاني (لافرق بين الموضوع في مكان والمحمول) لانهما في التلقن سواء (وعلى الاول يفترقان) لانه أحدث فيه الحمل فاذا فات بالوضع فات بعض الدليل وشمس الائمة السرخسي جعل التعليل بالتلقن أصح وقوله (ولو نظر الى مكتوب) يعني اذا نظر الى مكتوب سوى القرآن فانه اذا كان قرآنا لاخلاف لاحد في جوازه فأما غير القرآن فقد قال بعض مشايخنا لاتفسد على قول أبي يوسف وتفسد على قول محمد كما لو حلف لايقرأ كتاب فلان فنظر فيه حتى فهمه ولم يقرأ بلسانه فانه لايحنث عند أبي يوسف خلافا

انضافت الى عبادة أخرى (الا أنه يكره) لانه تشبه بصنيع أهل الكتاب ولابي حنيفة رحمه الله أن حمل المصحف والنظر فيه وتقليب الاوراق عمل كثير ولانه تلقن من المصحف فصار كما اذا تلقن من غيره وعلى هذا لافرق بين الموضوع والمحمول وعلى الاول يفترقان ولو نظر الى مكتوب وفهمه فالصحيح انه لاتفسد صلاته بالاجماع بخلاف ما اذا حلف لايقرأ كتاب فلان حيث يحنث بالفهم عند محمد رحمه الله لان المقصود هنالك الفهم أما افساد الصلاة فبالعمل الكثير ولم يوجد

فيها الافتتاح الثاني هي التي هو فيها بعده فيحتسب بتلك الركعة حتى لو لم يقعد فيما بقي القعدة الاخيرة باعتبارها فسدت الصلاة فلغت نية الثانية ومعلوم أن هذا اذا لم يلفظ بلسانه فان قال نويت أن أصلي الخ فسدت الاولى وصار مستأنفا المنوي ثانيا مطلقا (قوله وعلى الاول يفترقان) فيحمل ما روي عن ذكوان مولى عائشة رضي الله عنها انه كان يؤم بها في شهر رمضان وكان يقرأ من المصحف على انه كان موضوعا وعلى الثاني كون تلك مراجعة كانت قبيل الصلاة ليكون بذكره أقرب وهو المعول عليه في دفع قول الشافعي يجوز بلا كراهة لانه صلى الله عليه وسلم صلى حاملا أمامة بنت أبي العاص على عاتقه فاذا سجد وضعها واذا قام حملها فان هذه الواقعة ليس فيها تلقن وتحقيقه أنه قياس قراءة ما تعلمه في الصلاة من غير معلم حي عليها من معلم حي بجامع أنه تلقن من خارج وهو المناط في الاصل فقط فان فعل الخارج لاأثر له في الفساد بل المؤثر فعل من في الصلاة وليس منه الا التلقن ولم يفصل في الجامع بين القليل والكثير في الافساد وقيل ان قرأ آية تفسد وقيل بل قدر الفاتحة ولو كان يحفظ الا انه نظر فقرأ لاتفسد (قوله فالصحيح) احتراز عن قول من قال ان كان مستفهما فسدت على قول محمد خلافا لابي يوسف قياسا على مسئلة اليمين وجوابها من الكتاب ظاهر وقولهم لانه تلقن غلط اذ المفسد التلقن المقترن بقول ما تلقنه وهو منتف وهذا الكلام في مكتوب غير قرآن أما في القرآن لاتفسد اتفاقا (قوله أما افساد الصلاة فبالعمل الكثير) واختلفوا في حده فقيل ما يحصل بيد واحدة قليل وبيدين كثير وقيل لو كان بحال لو رآه انسان من بعيد تيقن أنه ليس في الصلاة فهو كثير وان كان يشك انه فيها أو لم يشك أنه فيها فقليل وهو اختيار العامة وقيل يفوض الى رأي المصلي ان استكثره فكثير مفسد والا لا قال الحلواني هذا أقرب الى مذهب أبي حنيفة ﷺ ومن الفروع المؤسسة لو أرضعت ابنها أو أرضعها هو فنزل لبنها فسدت ولو مص مصة أو مصتين ولم تنزل لم تفسد وبثلاث تفسد وان لم تنزل ولو مس المصلية بشهوة أو قبلها ولو بغير شهوة تفسد ولو قبلت المصلي ولم يشتهها لم تفسد كذا في الخلاصة والله أعلم بوجه الفرق ولو رأى فرج المطلقة رجعيا بشهوة يصير مراجعا ولا تفسد في رواية وهو المختار ولو كتب ثلاث كلمات أو دهن رأسه ولحيته أو اكتحل أو جعل ماء الورد على رأسه بأن تناول القارورة فصب على يده أو سرح أحدهما أو نتف ثلاث شعرات عرات أو حك ثلاثا في ركن يرفع يده كل مرة أو قتل القملة ثلاثا متداركا أو رمى عن قوس أو ضرب انسانا كذلك أو دفع المار بيده أو رأسه أو تعمم أكثر من كورين أو تخمرت أو شد السراويل أو زر القميص أو لبسه أو الخفين أو مشى قدر صفين دفعة أو تقدم أمام الوجه أكثر من قدر صف أو ساق الدابة بعذر حليته تفسد لا ان كتب أو ضرب أو تعمم أو حك أو مشى أو نتف أقل مما عيناه أو غير متدارك أو لم يتناول القارورة بل كان في يده فمسح بها أو نزع اللجام أو القميص أو ساق برجل واحدة لاتفسد وقولهم اذا دفع المار بيده تفسد يجب أن يحمل على التكرر دون فترة ليكون عملا كثيرا والا فالدفعة الواحدة عمل قليل وقد قالوا في قتل الحية انه اذا كان بعمل قليل لاتفسد وبالكثير تفسد بل اختار السرخسي

لمحمد لان الغرض من القراءة باللسان الفهم فكان الفهم كالقراءة (ولابي يوسف ان القراءة انما تكون باللسان) لانه من باب الكلام اما قال المصنف (فالصحيح أنه لاتفسد صلاته بالاجماع) وليس هذه كمسئلة اليمين لان المقصود هنالك الفهم (أما افساد الصلاة فبالعمل الكثير ولم يوجد)

(وان مرت امرأة بين يدى المصلى لم تقطع صلاته) لقوله عليه السلام لا يقطع الصلاة مرور شئ الا أن المار آثم لقوله عليه السلام لو علم المار بين يدى المصلى ماذا عليه من الوزر لوقف أربعين

أنها لا تفسد بالكثير أيضا لانه مرخص فيه بالنص فكان كالمشى الكثير فى سبق الحدث ولا شك أن هذا كذلك بالنص وهو ما فى الصحيحين عن أبى سعيد الخدرى سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول اذا صلى أحدكم الى شئ يستره من الناس فأراد أحد أن يجتاز بين يديه فليدفعه فان أبى فليقاتله فانما هو شيطان وسنتكلم فيه عند مسئلة قتل الحية فلا أقل من تقييد الفساد بكونه كثيرا (قوله وان مرت امرأة) خصها بالتنصيص على رد قول الظاهرية ان مرورها يفسد وكذا الحمار والكلب عندهم ووجه الجواز حديث عائشة رضى الله عنها فى الصحيحين أنه صلى الله عليه وسلم كان يصلى وأنا معترضة بين يديه فاذا سجد غمزنى فقبضت رجلى فاذا قام بسطتها والبيوت يومئذ ليس فيها مصابيح وقوله صلى الله عليه وسلم لا يقطع الصلاة مرور شئ وادرؤا ما استطعتم فانما هو شيطان وفى سنده مجالد فيه مقال وانما روى له مسلم مقرونا بجماعة من أصحاب الشعبى وأخرج الدارقطنى عن سالم بن عبد الله عن أبيه أن رسول الله صلى الله عليه وسلم وأبا بكر وعمر قالوا لا يقطع الصلاة مرور شئ وادرؤا ما استطعتم ضعف رفعه ووقفه مالك فى الموطا وقال النووى فى شرح مسلم حديث لا يقطع الصلاة مرور شئ ضعيف والذى يظهر أنه لا ينزل عن الحسن لانه يروى من عدة طرق عن أبى سعيد الخدرى وابن عمر وأبى أمامة وأنس وجابر رضى الله عنهم والروايات فى أبى داود والدارقطنى والطبرانى فى الاوسط وعلى كل حال لا يقاوم ما فى صحيح مسلم عنه صلى الله عليه وسلم يقطع الصلاة اذا لم يكن بين يديه كآخرة الرحل المرأة والحمار والكلب الاسود قلنا ما بال الاسود من الاحمر قال يا ابن أخى سألت رسول الله صلى الله عليه وسلم كما سألتنى فقال الكلب الاسود شيطان قال الامام أحمد لا أشك أن الكلب الاسود يقطع وفى نفسى من المرأة والحمار شئ قال ابن الجوزى وانما قال ذلك لانه صح حديث عائشة رضى الله عنها أنها قالت وذكرت ما روينا آنفا وصح عن ابن عباس أنه قال أتيت رسول الله صلى الله عليه وسلم وهو يصلى فنزلت عن الحمار وتركته أمام الصف فما بالاه ولم يجد فى الكلب شيأ انتهى والحاصل أنه قام المعارض فيهما ولم يوجد فى الكلب وتأول الجمهور ذلك على قطع الخشوع لانه محتمله بخلاف معارضه من حديث عائشه وابن عباس رضى الله عنهما فانهما محكمان فى عدم الافساد ويجب فى مثله حمل المحتمل على ما يحتمله مما لم يعارض به المحكم ولا شك أن الكلب معطوف على معمول يقطع فاذا لزم فى عامله هذا كون المراد قطع الخشوع بالنسبة الى المرأة والحمار لزم فيه بالنسبة الى الكلب أيضا ذلك والا أريد به معنيان مختلفان وذلك لا يجوز عندنا ثم الكلام فى هذه المسئلة فى عشرة مواضع كلها فى الكتاب الا واحدا وهو أنه لا بأس بترك السترة اذا أمن المرور (قوله لقوله صلى الله عليه وسلم) الحديث فى الصحيحين عن أبى النضر عن بسر بن سعيد أن زيد بن خالد أرسله الى أبى جهيم يسأله ماذا سمع من النبى صلى الله عليه وسلم فى المار بين يدى المصلى فقال أبو جهيم قال رسول الله صلى الله عليه وسلم لو يعلم المار بين يدى المصلى ماذا عليه لكان أن يقف أربعين خيرا له من أن يمر بين يديه قال أبو النضر لا أدرى قال أربعين يوما أو شهرا أو سنة ورواه البزار عن أبى النضر عن بسر بن سعيد قال أرسلنى أبو جهيم الى زيد بن خالد فسأله وفيه لكان أن يقف أربعين خريفا وسكت عنه البزار وفيه أن المسؤل زيد بن خالد خلاف ما فى الصحيحين قال ابن القطان وقد خطأ الناس ابن عيينة فى ذلك لمخالفته مالكا وليس بمتعين لاحتمال كون أبى جهيم بعث بسرا الى زيد بن خالد وزيد بن خالد بعثه الى أبى جهيم بعد أن أخبره بما عنده ليستثبته فيما عنده وهل عنده ما يخالفه

قال (وان مرت امرأة بين يدى المصلى) انما ذكر هذه المسئلة وان لم يصدر من المصلى شئ يوجب فساد صلاته ردا لقول أصحاب الظاهر ان مرور المرأة بين يدى المصلى يفسد صلاته لقوله عليه السلام تقطع المرأة الصلاة والكلب والحمار قلنا أنكرته عائشة حين بلغها فقالت يا أهل العراق والشقاق والنفاق قرنتمونا بالحمر والكلاب كان رسول الله صلى الله عليه وسلم يصلى وأنا معترضة بين يديه اعتراض الجنازة فاذا سجد خنست رجلى واذا قام مددتها واعترض بان الكلام فى المرور بين يدى المصلى لا فى الاعتراض وأجيب بان الاعتراض بدوامه اذا لم يكن مفسدا فالمرور أولى ثم الكلام فى هذه المسئلة فى مواضع أولها هذا وهو أن مرور شئ لا يقطعها لقوله عليه السلام لا يقطع الصلاة مرور شئ والثانى أن المار آثم لقوله عليه السلام لو علم المار بين يدى المصلى ماذا عليه من الوزر لوقف أربعين

قال الراوي لا أدري قال أربعين عاما أو شهرا أو يوما وقيل صح من حديث أبي هريرة أن المراد أربعين سنة والثالث أن مقدار موضع يكره المرور فيه هو موضع السجود على ما قيل وهو اختيار شمس الائمة السرخسي وشيخ الاسلام وقاضيخان وقال فخر الاسلام اذا صلى راميا ببصره الى موضع سجوده فلم يقع عليه بصره لا يكره ومنهم من قدره بمقدار صفين أو ثلاثة ومنهم من قدره بثلاثة أذرع ومنهم من قدره بخمسة ومنهم من قدره بأربعين هذا اذا كان في الصحراء (٢٨٨) فأما اذا كان في المسجد فقيل لا ينبغي لاحد أن يمر بينه وبين قبلة المسجد وقيل يمر ماوراء خمسين ذراعا وقوله (ولا يكون بينهما) أي بين المصلي والمار (حائل) كاسطوانة أو جدار أما اذا كان فلا يأثم وتحاذي أعضاء المار أعضاءه لو كان يصلي على الدكان حتى لو كان الدكان بقدر قامة الرجل كان سترة فلم يأثم وبين هذين القيدين أعني قيد عدم الحائل وقيد المحاذاة وبين قوله اذا مر في موضع سجوده منافاة لان الجدار والاسطوانة لا يتصور أن يكون بينه وبين موضع سجوده وكذلك اذا صلى على الدكان لا يتصور المرور في موضع سجوده ولعل معنى قوله في موضع سجوده في موضع قريب من موضع سجوده فيؤل الى ما اختاره فخر الاسلام أنه اذا صلى راميا ببصره الى موضع سجوده فلم يقع بصره عليه لا يكره وهذا لا منافاة فيه فلهذا قال فخر الاسلام انه حسن لكونه مطردا فانه ما اختار شيأ الا وهو مطرد في الصور كلها وهو الامام الذي حاز قصبات السبق في ميدان التحقيق جزاه الله عن المحصلين خيرا والرابع أن يأخذ سترة اذا صلى في الصحراء لقوله عليه السلام اذا صلى ولا أحدكم في الصحراء فليجعل بين يديه سترة والخامس في مقدارها وذلك أن يكون ذراعا فصاعدا لقوله صلى الله عليه وسلم أيعجز أحدكم اذا صلى

وانما يأثم اذا مر في موضع سجوده على ما قيل ولا يكون بينهما حائل وتحاذي أعضاء المار أعضاءه لو كان يصلي على الدكان (وينبغي لمن يصلي في الصحراء أن يتخذ أمامه سترة) لقوله عليه السلام اذا صلى أحدكم في الصحراء فليجعل بين يديه سترة (ومقدارها ذراع فصاعدا)

فأخبر كل بمحفوظه وشك أحدهما وجزم الآخر واجتمع ذلك كله عند أبي النضر فحدث بهما غير أن مالكا حفظ حديث أبي جهيم وابن عيينة حفظ حديث زيد بن خالد (قوله وانما يأثم اذا مر في موضع سجوده على ما قيل ولا يكون بينهما حائل) قيل هذا هو الاصح لان من قدمه الى موضع سجوده هو موضع صلاته ومنهم من قدره بثلاثة أذرع ومنهم بخمسة ومنهم بأربعين ومنهم بمقدار صفين أو ثلاثة وفي النهاية الاصح أنه ان كان بحال لو صلى صلاة الخاشعين نحو أن يكون بصره في قيامه في موضع سجوده وفي موضع قدميه في ركوعه والى أرنبة أنفه في سجوده وفي حجره في قعوده والى منكبيه في سلامه لا يقع بصره على المار لا يكره ومختار السرخسي ما في الهداية وما صحح في النهاية مختار فخر الاسلام ورجحه في النهاية بأن المصلي اذا صلى على الدكان وحاذى أعضاء المار أعضاءه يكره المرور وان كان المار أسفل وهو ليس موضع سجوده يعني انه لو كان على الارض لم يكن سجوده فيه لان الفرض أنه يسجد على الدكان فكان موضع سجوده البتة دون محل المرور ولو كان على الارض ومع ذلك ثبتت الكراهة اتفاقا فكان ذلك نقضا لما اختاره شمس الائمة بخلاف مختار فخر الاسلام فانه يمشي في كل الصور غير منقوض قال ثم ذكر شيخ الاسلام هذا الحد الذي ذكرناه اذا كان يصلي في الصحراء فأما في المسجد فالحد هو المسجد الا أن يكون بينه وبين المار اسطوانة أو غيرها يعني أنه ما لم يكن بينهما حائل فالكراهة ثابتة الا أن يخرج من حد المسجد فيمر فيما ليس بمسجد وفي جوامع الفقه في المسجد يكره وان كان بعيدا وفي الخلاصة وان كان في المسجد لا ينبغي لاحد أن يمر بينه وبين حائط القبلة وقال بعضهم يمر ماوراء خمسين ذراعا وقال بعضهم قدر ما بين الصف الاول وحائط القبلة ومنشأ هذه الاختلافات ما يفهم من لفظ بين يدي المصلي فمن فهم أن بين يديه يخص ما بينه وبين محل سجوده قال به ومن فهم أنه يصدق مع أكثر من ذلك نفاه وعين ما وقع عنده والذي يظهر ترجح ما اختاره في النهاية من مختار فخر الاسلام وكونه من غير تفصيل بين المسجد وغيره فان المؤثم المرور بين يديه وكون ذلك البيت برمته اعتبر بقعة واحدة في حق بعض الاحكام لا يستلزم تغيير الامر الحسي من المرور من بعيد فيجعل البعيد قريبا (قوله ويحاذي الخ) فلو كانت الدكان قدر القامة فهو سترة فلا يأثم المار ومن المشايخ من حده بطول السترة وهو ذراع وغلط بأنه لو كان كذلك لما كره مرور الراكب وان استتر بظهر جالس كان سترة وكذا الدابة واختلفوا في القائم وقالوا حيلة الراكب أن ينزل فيجعل الدابة بينه وبين المصلي فتصير هي سترة فيمر ولو مر رجلان فالاثم على من يلي المصلي (قوله لقوله صلى الله عليه وسلم اذا صلى أحدكم) غريب بهذا اللفظ وأخرج ابن حبان في صحيحه والحاكم عن ابن عمر قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم اذا صلى أحدكم فليصل الى سترة

(قوله لان الجدار أو الاسطوانة لا يتصور أن تكون بينه وبين موضع سجوده) أقول لا يلزم أن يكون الحائل جدارا أو اسطوانة بل يجوز أن يكون أعمى فمن مر وراءه لا يأثم ويجوز أن تكون ستارة معلقة اذا ركع أو سجد يحركها رأس المصلي ويزيلها من موضع سجوده ثم يعود اذا قام أو قعد

في الصحراء أن يكون أمامه مثل مؤخرة الرحل) بضم الميم وكسر الخاء لغة في آخرته وهي الخشبة العريضة التي تحاذي رأس الراكب وتشديد الخاء خطأ وهي يجوز أن تكون مقدار ذراع وسند كرأنه صلى الله عليه وسلم صلى الى عنزة وهي مقدار ذراع وقوله (ينبغي) بيان غلظه روى عن ابن مسعود أنه قال يجزئ من السترة السهم والسادس أن يقرب من السترة لقوله عليه السلام من صلى الى سترة فليدن منها والسابع أن يجعل السترة على حاجبه الايمن أو الايسر لان الاثر ورد به روى أنه صلى الله عليه وسلم ما صلى الى شجرة ولا الى عود ولا الى عمود الا جعله على حاجبه الايمن ولم يصمد له صمدا أي لم يقصده قصدا الى المواجهة

لقوله عليه السلام أيعجز أحدكم اذا صلى في الصحراء أن يكون أمامه مثل مؤخرة الرحل (وقيل ينبغي أن تكون في غلظ الاصبع) لان ما دونه لا يبدو للناظر من بعيد فلا يحصل المقصود (ويقرب من السترة) لقوله عليه السلام من صلى الى سترة فليدن منها (ويجعل السترة على حاجبه الايمن أو على الايسر) به ورد الاثر ولا بأس بترك السترة اذا أمن المرور ولم يواجه الطريق (وسترة الامام سترة للقوم) لانه عليه السلام صلى ببطحاء مكة الى عنزة ولم يكن للقوم سترة (ويعتبر الغرز دون الالقاء والخط) لان المقصود لا يحصل به (ويدرأ المار اذا لم يكن بين يديه سترة أو مر بينه وبين السترة) لقوله عليه السلام ادرؤا ما استطعتم (ويدرأ بالاشارة)

ولا يدع أحدا يمر بين يديه وأخرجه أحمد والبزار وزاد ابن حبان فان أبى فليقاتله فان معه القرين (قوله لقوله صلى الله عليه وسلم أيعجز الخ) غريب بهذا اللفظ وأخرج مسلم عنه صلى الله عليه وسلم ان جعلت بين يديك مثل مؤخرة الرحل فلا يضرك من مر بين يديك وأخرج عن عائشة رضي الله عنها سئل صلى الله عليه وسلم في غزوة تبوك عن سترة المصلي فقال مثل مؤخرة الرحل (قوله مؤخرة الرحل) بضم الميم وكسر الخاء آخره وتشديد الخاء خطأ وهي الخشبة التي في آخره عريضة تحاذي رأس الراكب (قوله لقوله صلى الله عليه وسلم من صلى الخ) أخرجه الحاكم عنه صلى الله عليه وسلم اذا صلى أحدكم فليصل الى سترة وليدن منها ورواه أبو داود وفيه لا يقطع الشيطان عليه صلاته (قوله به ورد الاثر) قلت يشير الى حديث أخرجه أبو داود عن ضباعة بنت المقداد بن الاسود عن أبيها قال ما رأيت رسول الله صلى الله عليه وسلم يصلي الى عود ولا عمود ولا شجرة الا جعله على حاجبه الايمن أو الايسر ولا يصمد له صمدا وقد أعل بالوليد بن كامل وبجهالة ضباعة وبان أبا علي بن السكن رواه في سننه عن ضبيعة بنت المقداد بن معديكرب عن أبيها عنه صلى الله عليه وسلم اذا صلى أحدكم الى عمود أو سارية أو شيء فلا يجعله نصب عينيه وليجعله على حاجبه الايسر وهذا دليل على الاضطراب ولا يضر لان هذا الحكم يعمل بمثله فيه (قوله لانه صلى الله عليه وسلم صلى ببطحاء مكة الى عنزة) متفق عليه هكذا أنه صلى الله عليه وسلم صلى بهم بالبطحاء وبين يديه عنزة والمرأة والحمار يمرون من ورائها وقول المصنف ولم يكن للقوم سترة من كلامه لا من الحديث (قوله الغرز دون الالقاء) هذا اذا كانت الارض بحيث يغرز فيها فان كانت صلبة اختلفوا فقيل توضع وقيل لا توضع وأما الخط فقد اختلفوا فيه حسب اختلافهم في الوضع اذا لم يكن معه ما يغرزه أو يضعه فالمانع يقول لا يحصل المقصود به اذ لا يظهر من بعيد والمجيز يقول ورد الاثر به وهو ما في أبي داود اذا صلى أحدكم فليجعل تلقاء وجهه شيئا فان لم يجد فلينصب عصا وان لم يكن معه عصا فليخط خطا ولا يضره ما مر أمامه واختار المصنف الاول والسنة أولى بالاتباع مع أنه يظهر في الجملة اذ المقصود جمع الخاطر بربط الخيال به كيلا ينتشر قال أبو داود قالوا الخط بالطول وقالوا بالعرض مثل الهلال (قوله لقوله صلى الله عليه وسلم ادرؤا ما استطعتم) تقدم في حديث أبي

والثامن أن سترة الامام سترة للقوم لانه صلى الله عليه وسلم صلى ببطحاء مكة الى عنزة ولم يكن للقوم سترة أي عصا ذات زج والزج الحديدة في أسفل الرمح وهو بالتنوين لانه اسم جنس نكرة وقال في الكافي ان أريد بها عنزة النبي عليه السلام كان غير منصرف للعلمية والتأنيث فيكون منصوبا والتاسع أن المعتبر هو الغرز دون الالقاء والخط قيل هذا اذا كانت الارض رخوة أما اذا كانت صلبة لا يمكنه الغرز فانه يضعها طولا لتكون على هيئة الغرز وان لم تكن معه خشبة قال بعض مشايخنا المتأخرين يخط خطا طولا وهو قول الشافعي ولم يعتبره المصنف لان المقصود وهو الحيلولة بينه وبين المار لا يحصل به فيكون وجوده كعدمه وهو

المروي عن أبي حنيفة ومحمد وروى هشام عن أبي يوسف أنه كان يطرح سوطه بين يديه ويصلي فان قيل الخط والوضع قد رويا كالغرز فما وجه المنع أجيب بان ذلك لم يصح عند أئمة الحديث ولم يذكر أن ترك السترة لا بأس به اذا أمن المرور لما أن اتخاذ السترة للحجاب عن المار ولا حاجة بها عند عدم المار وروى عن محمد أنه تركه في طريق الحجاز غير مرة والعاشر المدرء اذا لم يكن بين يديه سترة أو مر بينه وبين السترة لقوله عليه السلام ادرؤا ما استطعتم (ويدرأ) أي يدفع (بالاشارة)

كما فعل النبي عليه السلام بولدى أم سلمة) حيث كان يصلى فى بيتها فقام ولدها عمر ليمر بين يديه صلى الله عليه وسلم فأشار إليه أن قف فوقف ثم قامت بنتها زينب لتمر بين يديه فأشار إليها أن قفى فأبت فمرت فلما فرغ من صلاته قال ناقصات العقل ناقصات الدين صواحب يوسف صواحب كرسف يغلبن الكرام ويغلبهن اللئام (أو يدفع بالتسبيح لما روينا من قبل) وهو قوله عليه السلام إذا نابت أحدكم نائبة فى الصلاة فليسبح وهذه نائبة فى الصلاة فليسبح (ويكره الجمع بينهما) أى بين الإشارة والتسبيح (لأن بأحدهما كفاية) وهذا فى حق الرجال أما النساء فيصفقن يضربن بظهور أصابع اليد اليمنى على صفحة الكف اليسرى لما مر أن لهن التصفيق لأن فى صوتهن فتنة فلا يستحب لهن التسبيح

كما فعل رسول الله صلى الله عليه وسلم بولدى أم سلمة رضى الله عنها (أو يدفع بالتسبيح) لما روينا من قبل (ويكره الجمع بينهما) لأن بأحدهما كفاية

﴿فصل﴾ (ويكره للمصلى أن يعبث بثوبه أو بجسده) لقوله عليه السلام إن الله تعالى كره لكم ثلاثا وذكر منها العبث فى الصلاة ولأن العبث خارج الصلاة حرام فما ظنك فى الصلاة (ولا يقلب الحصى) لأنه نوع عبث (إلا أن لا يمكنه من السجود فيسويه مرة واحدة) لقوله عليه السلام مرة يا أبا ذر والا فذر ولأن فيه إصلاح صلاته

داود ومعناه فى السنة كثير بغير هذا اللفظ (قوله كما فعل صلى الله عليه وسلم بولدى أم سلمة) روى ابن ماجه عنها قالت كان النبي صلى الله عليه وسلم يصلى فى حجرة أم سلمة فمر بين يديه عبد الله أو عمر ابن أبى سلمة فقال بيده هكذا فرجع فمرت زينب بنت أم سلمة فقال بيده هكذا فمضت فلما صلى عليه السلام قال هن أغلب وأعله ابن القطان بأن محمد بن قيس فى طبقته جماعة باسمه ولا يعرف من هو منهم وان أمه لا تعرف البتة قيل هذا مبنى على أن محمدا هذا قال عن أمه لكن لم يوجد فى كتاب ابن ماجه ومصنف ابن أبى شيبة الا عن أبيه وأما كونه لا يعرف فقد عرفه ابن ماجه بقوله قاضى عمر بن عبد العزيز وفى الكمال والتهذيب أخرج له مسلم واستشهد به البخارى (قوله لما روينا من قبل) يعنى إذا نابت أحدكم نائبة وهو فى الصلاة فليسبح

﴿فصل﴾ (قوله أن يعبث) العبث الفعل لغرض غير صحيح فلو كان لنفع كسلت العرق عن وجهه أو التراب فليس به (قوله وعد منها العبث) وهو أولها ثم قال والرفث فى الصيام والضحك على المقابر رواه القضاعى من طريق ابن المبارك عن إسمعيل بن عياش عن عبد الله بن دينار عن يحيى بن أبى كثير مرسلا (قوله لقوله صلى الله عليه وسلم يا أبا ذر) غريب بهذا اللفظ وأخرجه عبد الرزاق عنه سألت النبي صلى الله عليه وسلم عن كل شئ حتى سألته عن مسح الحصى فقال واحدة أودع وكذا رواه ابن أبى شيبة وروى موقوفا عليه قال الدارقطنى وهو أصح وقد أخرج فى الكتب الستة عن معيقيب أنه صلى الله عليه وسلم قال لا تمسح الحصى وأنت تصلى فإن كنت لا بد فاعلا فواحدة وأما حديث الفرقعة فرواه ابن ماجه عن الحارث عن على عنه صلى الله عليه وسلم لا تفرقع أصابعك وأنت فى الصلاة وهو معلول بالحارث وحديث التخصر أخرجوه إلا ابن ماجه عن أبى هريرة نهى رسول الله صلى الله عليه وسلم أن يصلى الرجل مختصرا وفى لفظ نهى عن الاختصار فى الصلاة وفى الاختصار تأويلات أشهرها ما قال ابن سيرين وهو ما فى الكتاب ويؤيده حديث مرفوع فى أبى داود مفسر فيه وفى النهاية عن

﴿فصل﴾ ما يكره للمصلى عما يفسد صلاته وأخره ذكرا لقوة المفسد (ويكره للمصلى أن يعبث بثوبه) قال بدر الدين الكردرى العبث الفعل الذى فيه غرض لكنه ليس بشرعى والسفه ما لا غرض فيه أصلا وقال حميد الدين العبث كل عمل ليس فيه غرض صحيح ولا نزاع فى الاصطلاح ولما كان العبث بالثوب أو الجسد أكثر وقوعا قدمه ولا معتبر بما قيل اعتقاده لأنه كلى يشمل ما بعده لأن العبث بالثوب لا يشمل ما بعده من تقليب الحصى وغيره لقوله عليه السلام إن الله كره لكم ثلاثا وذكر منها العبث فى الصلاة والباقيان هو الرفث فى الصوم والضحك فى المقابر وقوله (لأن العبث خارج الصلاة حرام فما ظنك فى الصلاة) قيل فعلى هذا كان كالقهقهة فينبغى أن يفسد الصلاة وهو ساقط لأن إفساد القهقهة لفساد الوضوء بها وليس فى العبث ذلك وقوله (ولا يقلب الحصا) ظاهر قيل وحاصله أن كل عمل يفيد المصلى لا بأس به لما روى أنه صلى الله عليه وسلم عرق فى صلاته ليلة فسلت العرق عن جبينه أى مسحه لأنه كان يؤذيه فكان مفيدا وإذا قام من سجوده فى الصيف نفض ثوبه يمنة ويسرة كى لا تبقى صورة

﴿فصل ويكره للمصلى﴾ (قوله وقال بدر الدين الكردرى إلى قوله وقال حميد الدين العبث كل عمل ليس فيه غرض صحيح) أقول فيه أن الكلام فى العبث شرعا والظاهر أن كلا منهما متحد والنفى فى التعريف الثانى داخل على القيد والصحة لكونه شرعيا فتأمل (قوله كى لا تبقى صورة) أقول يعنى حكاية صورة الألية

(ولا يفرقع أصابعه) لقوله عليه السلام لا تفرقع أصابعك وأنت تصلي (ولا يتخصر) وهو وضع اليد على الخاصرة لانه عليه السلام نهى عن الاختصار في الصلاة ولان فيه ترك الوضع المسنون (ولا يلتفت) لقوله عليه السلام لو علم المصلي من يناجي ما التفت (ولو نظر بمؤخر عينه يمنة ويسرة من غير أن يلوي عنقه لا يكره) لانه عليه السلام كان يلاحظ أصحابه في صلاته بموق عينيه (ولا يقعي ولا يفترش ذراعيه) لقول أبي ذر رضي الله عنه نهاني خليلي عن ثلاث أن أنقر نقر الديك وأن أقعي اقعاء الكلب وأن أفترش افتراش الثعلب والاقعاء أن يضع اليتيه على الارض وينصب ركبتيه نصبا هو الصحيح (ولا يرد السلام بلسانه) لانه كلام (ولا بيده)

المغرب هو وضع اليد على الخصر وهو المستدق فوق الورك أو على الخاصرة وهو ما فوق الطفطفة والشراسيف والطفطفة أطراف الخاصرة والشراسيف أطراف الضلع الذي يشرف على البطن انتهى وقيل هو أن يصلي متكئا على عصى وقيل أن لا يتم الركوع والسجود وقيل أن يختصر الآيات التي فيها السجدة وحديث الالتفات غريب باللفظ المذكور وفيه ألفاظ أقربها اليه ما رواه البيهقي في شعب الايمان عن كعب ما من مؤمن يقوم مصليا الا وكل الله به ملكا ينادي يا ابن آدم لو تعلم ما في صلاتك من تناجي ما التفت وروى الحاكم وصححه أبو داود عن أبي ذر عن النبي صلى الله عليه وسلم لا يزال الله تعالى مقبلا على العبد وهو في صلاته ما لم يلتفت فاذا التفت انصرف عنه والحق أنه حسن وعن أنس رضي الله عنه قال لي رسول الله صلى الله عليه وسلم اياك والالتفات في الصلاة فان الالتفات في الصلاة هلكة فان كان لا بد ففي التطوع لا في الفريضة رواه الترمذي وصححه وحد الالتفات المكروه أن يلوي عنقه حتى يخرج عن مواجهة القبلة ولو انحرف بجميع بدنه فسدت فبعضه يكره كالعمل الكثير يفسد فالقليل يكره وحديث ملاحظته أصحابه الخ أخرجه الترمذي والنسائي وابن حبان والحاكم وصححه عن ابن عباس رضي الله عنهما كان صلى الله عليه وسلم يلحظ في الصلاة يمينا وشمالا ولا يلوي عنقه قال الترمذي غريب قال ابن القطان صحيح وان كان غريبا لا يعرف الا من هذا الطريق يعني طريق الترمذي انتهى لكن قد ظهر له طريق آخر في مسند البزار وحديث الاقعاء والافتراش غريب من حديث أبي ذر وفي مسند أحمد عن أبي هريرة رضي الله عنه نهاني رسول الله صلى الله عليه وسلم عن ثلاثة عن نقرة كنقرة الديك واقعاء كاقعاء الكلب والتفات كالتفات الثعلب وفي الصحيح من حديث عائشة رضي الله عنها كان تعنيه صلى الله عليه وسلم ينهى عن عقبة الشيطان وأن يفترش الرجل ذراعيه افتراش السبع وعقبة الشيطان الاقعاء وأما ما روى مسلم عن طاوس قلت لابن عباس في الاقعاء على القدمين فقال هي السنة فقلنا له انا نراه جفاء بالرجل فقال بل هي سنة نبيك صلى الله عليه وسلم وما روى البيهقي عن ابن عمر وابن الزبير أنهم كانوا يقعون فالجواب المحقق عنه أن الاقعاء على ضربين أحدهما مستحب أن يضع اليتيه على عقبيه وركبتاه في الارض وهو المروي عن العبادلة والمنهي أن يضع أليتيه ويديه على الارض وينصب ساقيه (قوله هو الصحيح) احترازعن قول الكرخي أن ينصب قدميه كما في السجود ويضع أليتيه على عقبيه لان المذكور في الكتاب هو صفة اقعاء الكلب وقوله هو الصحيح أي كون هذا هو المراد في الحديث لا أن ما قال الكرخي غير مكروه بل يكره ذلك أيضا (قوله ولا بيده) قال شارح الكنز انه بالاشارة مكروه وبالمصافحة مفسد وقال الزيلعي الآخر في تخريج أحاديث الكتاب بعد أن ذكر المذكور هنا قلت أجاز الباقون رد السلام بالاشارة ولنا حديث جيد أخرجه أبو داود عن أبي هريرة عنه صلى الله عليه وسلم قال من أشار في الصلاة اشارة تفهم أو تفقه فقد قطع الصلاة وأعله ابن الجوزي بابن اسحق وأبو غطفان مجهول وتعقب

قوله (ولا يفرقع أصابعه) الفرقعة تنقيض الاصابع بالغمز أو المد حتى تصوت وقوله (لانه عليه السلام نهى عن الاختصار في الصلاة) روى أبو هريرة أنه صلى الله عليه وسلم نهى عن الاختصار في الصلاة وقوله (ولا يلتفت) ظاهر وقوله (هو الصحيح) احتراز عن التفسير الآخر للاقعاء وهو أن ينصب قدميه كما يفعل في السجود ويضع أليتيه على عقبيه لان الكلب لا يقعي كذلك وانما يقعي مثل ما ذكر في الكتاب الا أنه ينصب يديه والآدمي ينصب ركبتيه الى صدره وقوله (ولا يرد السلام) ظاهر

(قال المصنف ولا يفترش ذراعيه) أقول أي لا يلقيهما على الارض

لانه سلام معنى حتى لو صافح بنية التسليم تفسد صلاته (ولا يتربع الامن عذر) لان فيه ترك سنة القعود (ولا يعقص شعره) وهو أن يجمع شعره على هامته و يشده بخيط أو بصمغ ليتلبد فقد روى أنه عليه السلام نهى أن يصلى الرجل وهو معقوص (ولا يكف ثوبه) لانه نوع تجبر (ولا يسدل ثوبه) لانه عليه السلام نهى عن السدل وهو أن يجعل ثوبه على رأسه وكتفيه ثم يرسل أطرافه من جوانبه (ولا يأكل ولا يشرب) لانه ليس من أعمال الصلاة (فان أكل أو شرب عامدا أو ناسيا فسدت صلاته) لانه عمل كثير وحالة الصلاة مذكرة

وقوله (فان أكل أو شرب عامدا أو ناسيا فسدت صلاته) فرضا كانت أو نفلا وعن سعيد بن جبير أنه شرب وعن طاوس يجوز شربه فى النفل وهو رواية عن أحمد وقوله (لانه) أى لان كل واحد من الاكل والشرب (عمل كثير) لامحالة وهو مفسد وقوله (وحالة الصلاة مذكرة) جواب عما يقال ينبغى أن يكون النسيان عفوا كما فى الصوم ووجهه أنها ليست كالصوم لان حالة الصلاة مذكرة بخلاف حالة الصيام فان أكل ما بين أسنانه فنهم من يقول اذا كان مادون ملء الفم لاتفسد ومنهم من يقول ان كان قليلا فما دون الحمصة لاتفسد كما فى الصوم وان كان أكثر من ذلك فسدت

(قال المصنف ولا يأكل ولا يشرب) أقول كان الظاهر أن يذكر هذه المسئلة وما يليها قبل الفصل

بأن أبا غطفان هو ابن طريف ويقال ابن مالك المرى وثقه ابن معين والنسائى وأخرج له مسلم وما عن الدارقطنى قال لنا ابن أبى داود أبو غطفان مجهول لا يقبل وابن اسحق ثقة على ما هو الحق وقدمناه فى أبواب الطهارة ثم أخرج للخصم حديث أبى داود والترمذى والنسائى عن ابن عمر عن صهيب قال مررت برسول الله صلى الله عليه وسلم وهو فى الصلاة فسلمت عليه فرد على اشارة وقال لا أعلم الا أنه قال اشارة بأصبعه صححه الترمذى وعدة أحاديث تفيد هذا المعنى والجواب أنه بناء على ما فى شرح الكنز وغيره من كراهة الاشارة ولنا أن لانقول به فان ما فى الغاية عن الحلوانى وصاحب المحيط لا بأس أن يتكلم مع المصلى و يجيب هو برأسه يفيد عدم الكراهة وان حمل على ما اذا كان لضرورة رفعا للخلاف فالجواب بان المنع منها لما أوجبه من التشتيت والشغل وهو صلى الله عليه وسلم مؤيد عن أن يتأثر عن ذلك فلذا منع وفعله هو ولو تعارضا قدم المانع وفى الخلاصة سلم على المصلى فأشار برد السلام برأسه أو بيده أو أخبر بشئ فحرك رأسه بلا أو بنعم أو سئل كم صليت فأشار بأصبعه ثلاثا أو نحوه لاتفسد (قوله لانه ترك سنة القعود) أى سنيته فى الصلاة فيكره لا مطلقا لانه من فعل الجبابرة كما علل لانه صلى الله عليه وسلم كان جل قعوده فى غير الصلاة مع أصحابه التربع وكذا عمر رضى الله عنه (قوله ويشده) أى من ورائه بخيط أو يشد طرفيه على جبهته أو يلبده كما ذكر (قوله فانه روى الخ) روى عبد الرزاق عن الثورى عن مخول بن راشد عن رجل عن أبى رافع قال نهى رسول الله صلى الله عليه وسلم أن يصلى الرجل ورأسه معقوص ورواه الطبرانى به ووضع مكان رجل سعيد المقبرى وقال عن أبى رافع عن أم سلمة رضى الله عنها أنه صلى الله عليه وسلم الحديث وكذلك رواه اسحق بن راهويه قال أخبرنا المؤمل بن اسمعيل عن سفيان به سندا ومتنا زاد قال اسحق قلت للمؤمل أفيه أم سلمة قال بلا شك وحكم الدارقطنى بوهم المؤمل فى ذكرها وروى حديث أبى رافع بقصة مع الحسن بن على رضى الله عنهما وقد أخرج الستة عنه صلى الله عليه وسلم أمرت أن أسجد على سبعة وأن لا أكف شعرا ولا ثوبا وفى العقص كفه و يتضمن كراهة كون المصلى مشمرا كميه (قوله لانه صلى الله عليه وسلم نهى عن السدل) عن أبى هريرة رضى الله عنه أنه صلى الله عليه وسلم نهى عن السدل فى الصلاة وأن يغطى الرجل فاه أخرجه أبو داود والحاكم وصححه (قوله وهو أن يضع الخ) يصدق على أن يكون المنديل مرسلا من كتفيه كما يعتاده كثير فينبغى لمن على عنقه منديل أن يضعه عند الصلاة ويصدق أيضا على لبس القباء من غير ادخال اليدين كميه وقد صرح بالكراهة فيه ويكره اشتمال الصماء فى الصلاة وهو أن يلف بثوب واحد رأسه وسائر بدنه ولا يدع منفذا ليده وهل يشترط عدم الازار مع ذلك عن محمد يشترط وغيره لا يشترطه ويكره الاعتجار أن يلف العمامة حول رأسه ويدع وسطها كما تفعله الدعرة ومتوشحا لا يكره وفى ثوب واحد ليس على عاتقه بعضه يكره الا لضرورة العدم (قوله وحالة الصلاة مذكرة) فلا يكون الاكل فيها ناسيا كالاكل فى الصوم ناسيا ليلحق به دلالة ثم القدر الذى يتعلق به الفساد ما يفسد الصوم عزى الى غريب الرواية لابى جعفر وهو قدر الحمصة من بين أسنانه

(ولا بأس بأن يكون مقام الامام فى المسجد وسجوده فى الطاق ويكره أن يقوم فى الطاق) لانه يشبه صنيع أهل الكتاب من حيث تخصيص الامام بالمكان بخلاف ما اذا كان سجوده فى الطاق (ويكره أن يكون الامام وحده على الدكان) لما قلنا (وكذا على القلب فى ظاهر الرواية) لانه ازدراء بالامام (ولا بأس بأن يصلى الى ظهر رجل قاعد يتحدث)

أما من خارج فلو أدخل سمسمة فابتلعها تفسد وعن أبى حنيفة وأبى يوسف لا تفسد ولو كانت بين أسنانه فابتلعها لا تفسد ولو كان عين سكرة فى فيه فذابت فدخل حلقه فسدت ولو لم يكن عينها بل صلى على أثر ابتلاعها فوجد الحلاوة لا تفسد ولو لاك هليلجة فسدت كمضغ العلك ولو لم يلكها لكن دخل فى جوفه منه شئ يسير لا تفسد وذكر شيخ الاسلام أكل بعض اللقمة وبقى فى فيه بعضها فدخل فى الصلاة فابتلعه لا تفسد ما لم تكن ملء الفم (قوله فى الطاق) أى المحراب وفيه طريقان كونه يصير ممتازا عنهم وكى لا يشتبه على من عن يمينه ويساره حاله حتى اذا كان بجنبتى الطاق عمودان وراءهما فرجتان يطلع منهما أهل الجهتين على حاله لا يكره وانما هذا بالعراق لان محاريبهم مجوفة مطوقة فمن اختار هذه الطريقة لا يكره عنده اذا لم يكن كذلك ومن اختار الاولى يكره عنده مطلقا ولا يخفى أن امتياز الامام مقرر مطلوب فى الشرع فى حق المكان حتى كان التقدم واجبا عليه وغاية ما هنا كونه فى خصوص مكان ولا أثر لذلك فانه بنى فى المساجد المحاريب من لدن رسول الله صلى الله عليه وسلم ولو لم تبن كانت السنة أن يتقدم فى محاذاة ذلك المكان لانه يحاذى وسط الصف وهو المطلوب اذ قيامه فى غير محاذاته مكروه وغايته اتفاق الملتين فى بعض الاحكام ولا بدع فيه على أن أهل الكتاب انما يخصون الامام بالمكان المرتفع على ما قيل فلا تشبه (قوله بخلاف ما اذا كان سجوده فى الطاق) أى ورجلاه خارجها فانه لا يكره لان العبرة للقدم فى مكان الصلاة حتى يشترط طهارته رواية واحدة بخلاف مكان السجود اذ فيه روايتان ولذا لو حلف لا يدخل دار فلان يحنث بوضع القدم وان كان باقى بدنه خارجها والصيد اذا كان رجلاه فى الحرم ورأسه خارجه صيد الحرم ففيه الجزاء (قوله وحده) احتراز عما اذا كان معه بعض القوم فانه لا يكره (قوله لما قلنا) من أنه تشبه بأهل الكتاب فانهم يخصون امامهم بالمكان المرتفع فقوله فى ظاهر الرواية احتراز عن رواية الطحاوى انه لا يكره لعدم مناطها وهو التشبه فانهم لا يخصونه بالمكان المنخفض والجواب أن الكراهة هنا لمعنى آخر وهو ما ذكر فى الكتاب واختلف فى مقدار الارتفاع الذى تتعلق به الكراهة فقيل قدر القامة وقيل ما يقع به الامتياز وقيل ذراع كالسترة وهو المختار والوجه أوجهية الثانى لان الموجب وهو شبه الازدراء يتحقق فيه غير مقتصر على قدر الذراع (قوله يتحدث) لافادة نفى الكراهة بحضرة المتحدثين خلافا للقائلين وكذا بحضرة النائمين وما روى عنه صلى الله عليه وسلم لا تصلوا خلف النائم ولا المتحدث فضعيف وقد صح أنه صلى الله عليه وسلم صلى وعائشة رضى الله عنها نائمة معترضة بينه وبين القبلة قاله الخطابى وقد يقال لم تكن عائشة رضى الله عنها نائمة بل مضطجعة ولذا قالت فكان اذا سجد غمزنى فقبضت رجلى فاذا قام بسطتها الا أن يقال كان ذلك الغمز المتكرر مرارا ايقاظا لكن ما فى الصحيحين عن عائشة رضى الله عنها قالت كان رسول الله صلى الله عليه وسلم يصلى من صلاة الليل كلها وأنا معترضة بينه وبين القبلة فاذا أراد أن يوتر أيقظنى فأوترت يقتضى أنها كانت نائمة لا مضطجعة يقظى وقد يستدل بما فى مسند البزار عن ابن عباس أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال نهيت أن أصلى الى النيام والمتحدثين وان قال البزار لا نعلمه الا عن ابن عباس ويجاب بأن محمله اذا كانت لهم أصوات يخاف منها التغليط أو الشغل وفى النائمين اذا خاف ظهور صوت

قال (ولا بأس بأن يكون مقام الامام فى المسجد) شرع من هنا فى بيان مسائل الجامع الصغير والطاق هو المحراب والمذكور فى الكتاب فى وجه الكراهة أحد الطريقين والطريق الآخر وهو المروى عن أبى جعفر أن حاله يشتبه على من عن يمينه ويساره وعلى هذا اذا كان بجنبى الطاق عمودان ووراء ذلك فرجة يطلع فيهما من عن يمينه ويساره على حاله فلا بأس به والمراد بالمقام المذكور فى الكتاب مكان الاقدام فاذا كانت قدماه خارجتين فلا بأس به وانما اختار المصنف الوجه الاول لانه مطرد بخلاف الثانى فانه اذا أمكن الاطلاع على حاله بالفرجة على ما ذكرنا لم يطرد فيه وانما قيد قوله أن يكون الامام بقوله وحده اشارة الى أنه لو كان معه بعض القوم لم يكره وانما قال على القلب فى ظاهر الرواية احترازا عما ذكر الطحاوى أنه لا يكره لزوال المعنى الاول وهو التشبه بصنيع أهل الكتاب فانهم لا يفعلون ذلك ولم يذكر فى الكتاب مقدار ارتفاع الدكان وذكر الطحاوى أنه مقدر بقامة الرجل وهو مروى عن أبى يوسف وقيل مقدر بمقدار ما يقع به الامتياز وقيل بذراع اعتبارا بالسترة وعليه الاعتماد وهذا اذا لم يكن عذر وأما اذا كان كما فى يوم الجمعة يقوم الناس على الرفوف والامام فى الجامع على الارض لضيق المكان فلا يكره وقوله (ولا بأس بأن يصلى الى ظهر رجل قاعد يتحدث) ظاهر

لان ابن عمر رضى الله عنهما ربما كان يستتر بنافع فى بعض أسفاره (ولا بأس بأن يصلى وبين يديه مصحف معلق أو سيف معلق) لانهما لا يعبدان وباعتباره تثبت الكراهة (ولا بأس أن يصلى على بساط فيه تصاوير) لان فيه استهانة بالصور (ولا يسجد على التصاوير) لانه يشبه عبادة الصورة وأطلق الكراهة فى الاصل لان المصلى معظم (ويكره أن يكون فوق رأسه فى السقف أو بين يديه

يضحكه وقدمنا أن فى كون ظهر النائم سترة اختلافا (قوله لان ابن عمر ربما كان يستتر بنافع) روى ابن أبى شيبة عن نافع قال كان ابن عمر اذا لم يجد سبيلا الى سارية قال لى ول ظهرك وما روى البزار عن على رضى الله عنه انه صلى الله عليه وسلم رأى رجلا يصلى الى رجل فأمره أن يعيد الصلاة واقعة حال لا تستلزم كونه كان الى ظهره لجواز كونه كان مستقبله فأمره بالاعادة لرفع الكراهة وهو الحكم فى كل صلاة أديت مع الكراهة ولو صلى الى وجه انسان وبينهما ثالث ظهره الى وجه المصلى لم يكره (قوله وباعتباره تثبت الكراهة) قدم المعمول لقصد افادة الحصر فيفيد الرد على من قال من الناس بالكراهة لان السيف آلة الحرب والبأس فيكره استقباله فى مقام الابتهال وفى استقبال المصحف تشبه باهل الكتاب والجواب أن استقبالهم إياه للقراءة منه لا لانه من أفعال تلك العبادة وقد قلنا بكراهة استقباله لذلك والحال ابتهال الى الله تعالى فهى محاربة الشيطان والنفس المخالفة وعن هذا سمى المحراب (قوله فيه تصاوير) فى المغرب الصورة عام فى ذى الروح وغيره والتمثال خاص بمثال ذى الروح لكن المراد هنا ذو الروح فان غير ذى الروح لا يكره كالشجر وفيه عن ابن عباس الاثر قال للمصور ان كنت لا بد فاعلا فعليك بتمثال غير ذى الروح (قوله وأطلق الكراهة فى الاصل) أى يكره أن يسجد على الصورة أولا وقيدها فى الجامع بان يكون فى موضع سجوده فان كانت فى موضع قيامه وقعوده لا يكره لما فيه من الاهانة وجه ما فى الاصل أن المصلى أى السجادة التى يصلى عليها معظم فوضع الصورة فيه تعظيم لها حيثما كانت منه بخلاف وضعها على البساط الذى لم يعد للصلاة (قوله ويكره أن تكون فوق رأسه) أى تكره الصلاة وفوق رأسه الخ فلو كانت الصورة خلفه أو تحت رجليه ففى شرح عتاب لا تكره الصلاة ولكن تكره كراهة جعل الصورة فى البيت للحديث ان الملائكة لا تدخل بيتا فيه كلب أو صورة الا أن هذا يقتضى كراهة كونها فى بساط مفروش وعدم الكراهة اذا كانت خلفه وصريح كلامهم فى الاول خلافه وقوله وأشدها كراهة أن تكون أمام المصلى الى أن قال ثم خلفه يقتضى خلاف الثانى أيضا لكن قد يقال كراهة الصلاة تثبت باعتبار التشبه بعبادة الوثن وليسوا يستدبرونه ولا يطؤنه فيها ففيما يفهم مما ذكرنا من الهداية نظر وقد يجاب بانه لا بعد فى ثبوتها فى الصلاة باعتبار المكان كما كرهت الصلاة فى الحمام على أحد التعليلين وهو كونها مأوى الشياطين وهو متحقق هنا لان امتناع الملائكة من الدخول للصورة مع تسلط الشياطين لا يكون الا لمانع يوجب ذلك وكذا لو لم يتحقق كالارض المغصوبة فانه تثبت كراهة الصلاة فى خصوص مكان باعتبار معنى فيه نفسه لا فيها فان قيل فلم لم يقل بالكراهة وان كانت تحت القدم وما ذكرت يفيده لانها فى البيت وكذا ظاهر الحديث المذكور فى الكتاب وهو ما أخرجه مسلم عن عائشة رضى الله عنها واعد رسول الله صلى الله عليه وسلم جبريل فى ساعة يأتيه فيها فجاءت تلك الساعة ولم يأته وفى يده عصا فألقاها وقال ما يخلف الله وعده ولا رسوله ثم التفت فاذا جرو كلب تحت سريره فقال ما هذا يا عائشة متى دخل هذا الكلب ههنا فقالت والله ما دريت فأمر به فاخرج فجاء جبريل عليه السلام فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم واعدتنى فجلست لك فلم تأت فقال منعنى الكلب الذى كان فى بيتك انا

انما المكروه أن يصلى الى وجه غيره لما روى (٢٩٤) أن عمر رأى رجلا يصلى الى وجه غيره فعلاهما الدرة وقال للمصلى تستقبل الصورة فى صلاتك وقال للقاعد أتستقبل المصلى بوجهك فعلم أن ذلك مكروه وعلم من قوله الى ظهر رجل يتحدث انه لا بأس بان يصلى وبقربه قوم يتحدثون ومن الناس من كره ذلك لما روى أن رسول الله صلى الله عليه وسلم نهى أن يصلى الرجل وعنده قوم يتحدثون أو نائمون وتأويله عندنا اذا رفعوا أصواتهم على وجه يخاف منه وقوع الغلط فى الصلاة أو يخاف أن يظهر صوت من النائمين فيضحك فى صلاته فان لم يكن كذلك فلا بأس به والدليل على انه لا يكره عند الامن على ذلك ما روى أن أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم كانوا يصلون وبعضهم كانوا يقرؤن وبعضهم كانوا يتعلمون الفقه وبعضهم كانوا يذكرون المواعظ ولم يمنعهم عن ذلك رسول الله صلى الله عليه وسلم وقوله (ولا بأس بان يصلى وبين يديه مصحف معلق أو سيف معلق) انما أورد هذه المسئلة لان من العلماء من كره ذلك فقال السيف آلة الحرب وفى الحديد بأس شديد فلا يليق تقديمه فى مقام التضرع وقيل هو قول ابن عمر وفى استقبال المصحف تشبه باهل الكتاب فانهم يفعلون ذلك بكتبهم وقيل هو قول ابراهيم النخعى وما ذكره فى الكتاب من الدليل ظاهر وقوله (ولا بأس بان يصلى على بساط فيه تصاوير) التصاوير ما يصور مشبها بخلق الله تعالى أعم من أن يكون من ذوات الروح أو لا وقوله (وأطلق الكراهة فى الاصل) أى لم يفصل فى المبسوط فى حق الكراهة بين أن يسجد على الصورة أو لا يسجد

أو بحذائه تصاوير أو صورة معلقة) لحديث جبريل انا لا ندخل بيتا فيه كلب أو صورة ولو كانت الصورة صغيرة بحيث لا تبدو للناظر لا يكره لان الصغار جدا لا تعبد (واذا كان التمثال مقطوع الرأس) أى ممحو الرأس (فليس بتمثال) لانه لا يعبد بدون الرأس وصار كما اذا صلى الى شمع أو سراج على ما قالوا (ولو كانت الصورة على وسادة ملقاة أو على بساط مفروش لا يكره) لانها تداس وتوطأ بخلاف ما اذا كانت الوسادة منصوبة أو كانت على السترة لانه تعظيم لها وأشدها كراهة أن تكون أمام المصلى ثم من فوق رأسه ثم على يمينه ثم على شماله ثم خلفه (ولو لبس ثوبا فيه تصاوير يكره) لانه يشبه حامل الصنم والصلاة جائزة فى جميع ذلك لاستجماع شرائطها وتعاد على وجه غير مكروه وهذا الحكم فى كل صلاة أديت مع الكراهة

لا ندخل بيتا فيه كلب ولا صورة انتهى وبه يعترض على المصنف أيضا حيث كان دليله عاما لجميع الصور وهو يقول لا يكره كونها فى وسادة ملقاة الى آخر ما ذكر فالجواب لا يكره جعلها فى المكان كذلك ليتعدى الى الصلاة وحديث جبريل مخصوص بذلك فانه وقع فى صحيح ابن حبان وعند النسائى استأذن جبريل عليه السلام على النبى صلى الله عليه وسلم فقال أدخل فقال كيف أدخل وفى بيتك ستر فيه تصاوير فان كنت لا بد فاعلا فاقطع رؤسها أو اقطعها وسائد أو اجعلها بسطا ولم يذكر النسائى اقطعها وسائد وفى البخارى فى كتاب المظالم عن عائشة رضى الله عنها أنها اتخذت على سهوة لها سترا فيه تماثيل فهتكه النبى صلى الله عليه وسلم قالت فاتخذت منه نمرقتين فكانت فى البيت تجلس عليهما زاد أحمد فى مسنده ولقد رأيته متكئا على احداهما وفيها صورة (قوله بحيث لا تبدو للناظر) أى على بعد ما والكبيرة ما تبدو على البعد (قوله لانها لا تعبد) فليس لها حكم الوثن فلا يكره فى البيت ونقل أنه كان على خاتم أبى هريرة ذبابتان ولما وجد خاتم دانيال وجد عليه أسد ولبوة بينهما صبى يلحسانه وذلك أن بخت نصر قيل له يولد مولود يكون هلاكك على يديه فجعل يقتل من يولد فلما ولدت أم دانيال اياه ألقته فى غيضة رجاء أن يسلم فقيض الله له أسدا يحفظه ولبوة ترضعه فنقشه بمرأى منه ليتذكر نعم الله تعالى (قوله أى ممحو الرأس) فسر به احترازا من أن تقطع بخيط ونحوه فانه لا ينفى الكراهة لان بعض الحيوانات مطوق فلا يتحقق قطعه الا بمحوه وهو بان يجعل الخيط على كل رأسه بحيث يخفى أو يطليه بطلاء يخفيه أو يغسله ونحو ذلك أما لو قطع يديها ورجليها لا ترتفع الكراهة لان الانسان قد تقطع أطرافه وهو حى (قوله على ما قالوا) يشعر بالخلاف وقيل يكره والصحيح الاول لانهم لا يعبدونه بل الضرام جمرا أو نارا (قوله وتعاد) صرح بلفظ الوجوب الشيخ قوام الدين الكاكى فى شرح المنار ولفظ الخبر المذكور أعنى قوله وتعاد يفيده أيضا على ما عرف والحق

والمذكور فى الجامع الصغير أنه ان كان فى موضع سجوده يكره لما فيه من التعظيم له واذا كان فى موضع جلوسه وقيامه لا يكره لما فيه من الاهانة وجه ما فى الاصل ما ذكره أن المصلى اليه معظم بلفظ المفعول فيهما ومعناه أن البساط الذى أعد للصلاة معظم من بين سائر البسط فاذا كان فيه صورة كان نوع تعظيم لها ونحن أمرنا باهانتها فلا ينبغى أن يكون فى المصلى مطلقا سجد عليها أو لم يسجد وقوله (لحديث جبريل) روى أن جبريل عليه السلام استأذن على رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال له ادخل فقال كيف أدخل بيتا عليه ستر فيه تماثيل حيوان أو رجال اما أن تقطع رؤسها أو تجعل بساطا يوطأ انا معاشر (٢٩٥) الملائكة لا ندخل بيتا فيه كلب أو صورة وقوله (لان الصغار جدا لا تعبد) روى أنه كان على خاتم أبى موسى ذبابتان وكان لابن عباس رضى الله عنهما كانون محفوف بصور صغار وقوله (واذا كان التمثال مقطوع الرأس أى ممحوه) انما فسره بهذا اشارة الى أنه لو قطع رأسه بخيط من الحلقوم كانت الكراهة باقية لان من الطير ما هو مطوق أما ما محى رأسه بحيث لا يرى لا يكره لما ذكر أنه لا يعبد بلا رأس فكان كالجمادات (فصار كالصلاة الى شمع أو سراج) فى أنهما لا يعبدان وانما قال (على ما قالوا) اشارة الى أن بعضهم قال يكره ذلك كما لو كان بين يديه كانون فيه جمر أو نار موقدة والصحيح ما قالوا لما ذكر أنهما لا يعبدان وقوله (ولو كانت الصورة على وسادة ظاهر) ويحكى عن الحسن البصرى وعطاء رحمهما الله تعالى أنهما دخلا بيتا فيه بساط عليه تصاوير فوقف عطاء وجلس الحسن وقال تعظيم الصورة فى ترك الجلوس عليها وقوله (وأشدها) أى أشد الصور (كراهة) يشير الى أن الكراهة مقول بالتشكيك تختلف آحادها بالشدة والضعف وقيل اذا كانت خلف المصلى لا تكره الصلاة ولكنه يكره كونها فى البيت لان تنزيه مكان الصلاة عما يمنع دخول الملائكة مستحب وقوله (وتعاد على وجه غير مكروه) أى تعاد الصلاة للاحتياط على وجه ليس فيه كراهة (وهذا الحكم فى كل صلاة أديت مع الكراهة) كما اذا ترك واجبا من واجبات الصلاة

(قوله لان تنزيه مكان الصلاة عما يمنع دخول الملائكة مستحب) أقول فتكون الكراهة تنزيهية

وقوله (ولا يكره تمثال غير ذي الروح) لما روى عن ابن عباس أنه نهى مصوّرا عن التصوير فقال كيف أصنع وهو كسبي قال ان لم يكن بد فعليك بتمثال الاشجار وفي هذا اشارة الى أن التمثال والصورة واحد ومنهم من قال التمثال ما تصوّر على الجدار والصورة ما تصوّر على الثوب وليس بواضح وقوله (ولا بأس بقتل الحية والعقرب في الصلاة) لم يفرق بين ما اذا أمكنه القتل بضربة واحدة وبين ما اذا احتاج الى ضربات وهو اختيار شمس الائمة السرخسي لان قوله عليه السلام اقتلوا الاسودين ولو كنتم في الصلاة لم يفصل ومنهم من قال ان أمكنه القتل بضربة فعل وان ضرب ضربات استقبل الصلاة لانه عمل كثير والجواب أنه عمل كثير رخص فيه للمصلي فهو كالمشي بعد الحدث والاستقاء من البئر والتوضي وفي كلام المصنف ما ينبو عن هذا لانه قال ولان فيه ازالة الشغل فأشبه درء المار فانه يشير الى أنه ليس

كالمشي بعد الحدث وغيره لان ذلك لاصلاح الصلاة دون هذا قوله (ويستوي جميع أنواع الحيات) يعني التي تسمى جنية وغيرها وقوله (هو الصحيح) احتراز عن قول الفقيه أبي جعفر ان الحيات منها ما يكون من سواكن البيوت وهي جنية ومنها ما لا يكون منها والاولى هي التي تكون صورتها بيضاء لها ضفيرتان تمشي مستوية وقتلها لا يباح لقوله عليه السلام اياكم والحية البيضاء فانها من الجن من غير فصل بين أن تكون في الصلاة أو غيرها فلا تقتل في غيرها أيضا الا بعد الانذار والانذار بأن يقال خل طريق المسلمين فان أبى قتل والثانية هي التي يضرب لونها الى السواد وفي مشيها التواء قال الطحاوي الفرق بينهما فاسد لان النبي عليه السلام أخذ على الجن العهود والمواثيق بأن لا يظهروا لامته في صورة الحية ولا يدخلوا بيوتهم فاذا نقضوا العهد يباح قتلها وهو اختيار شمس الائمة والمصنف

(ولا يكره تمثال غير ذي الروح) لانه لا يعبد (ولا بأس بقتل الحية والعقرب في الصلاة) لقوله عليه السلام اقتلوا الاسودين ولو كنتم في الصلاة ولان فيه ازالة الشغل فأشبه درء المار ويستوي جميع أنواع الحيات هو الصحيح لاطلاق ما روينا (ويكره عد الآي والتسبيحات باليد في الصلاة) وكذلك عد السور لان ذلك ليس من أعمال الصلاة وعن أبي يوسف ومحمد رحمهما الله تعالى أنه لا بأس بذلك

التفصيل بين كون تلك الكراهة كراهة تحريم فتجب الاعادة أو تنزيه فتستحب فان كراهة التحريم في رتبة الواجب فان الظني ان أفاد المنع بدلالة قطعية أعني بطريق الحقيقة مجردة عن القرائن الصارفة عنه فالثابت كراهة التحريم وان أفاد الزام الفعل كذلك فالوجوب وان أفاد ندب المنع فتنزيهية أو الفعل فالمندوب ولذا كان لازمهما معنى واحدا وهو ترتب الاثم بترك مقتضاهما (قوله لقوله صلى الله عليه وسلم) أخرج أصحاب السنن الاربعة عن أبي هريرة قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم اقتلوا الاسودين في الصلاة الحية والعقرب قال الترمذي حسن صحيح وهو باطلاقه يشمل ما اذا احتاج الى عمل كثير في ذلك أو قليل وقيل بل اذا كان قليلا وفي المبسوط الاظهر أنه لا تفصيل فيه لانه رخصة كالمشي في سبق الحدث والاستقاء من البئر والتوضي وهذا يقتضي أن الاستقاء غير مفسد في سبق الحدث وقد تقدم خلافه وبحثه بأنه لا تفصيل في الرخصة بالنص يستلزم مثله في علاج المار اذا كثر فانه أيضا مأمور به بالنص كما قدمناه لكنه مفسد عندهم فما هو جوابه عن علاج المار هو جوابنا في قتل الحية ثم الحق فيما يظهر الفساد وقولهم الامر بالقتال لا يستلزم بقاء الصحة على نهج ما قالوه من الفساد في صلاة الخوف اذا قاتلوا في الصلاة بل أثره في رفع الاثم بمباشرة المفسد في الصلاة بعد أن كان حراما صحيح (قوله هو الصحيح) احتراز عما قيل لا تقتل الحية البيضاء التي تمشي مستوية لانها من الجان لقوله صلى الله عليه وسلم اقتلوا ذا الطفيتين والابتر واياكم والحية البيضاء فانها من الجن وقال الطحاوي لا بأس بقتل الكل لانه صلى الله عليه وسلم عاهد الجن أن لا يدخلوا بيوت أمته ولا يظهروا أنفسهم فاذا خالفوا فقد نقضوا عهدهم فلا حرمة لهم وقد حصل في عهده صلى الله عليه وسلم وفيمن بعده الضرر بقتل بعض الحيات من الجن فالحق أن الحل ثابت ومع ذلك فالاولى الامساك عما فيه علامة الجان لا للحرمة بل لدفع الضرر المتوهم من جهتهم وقيل ينذرها فيقول خلي طريق المسلمين أو ارجعي باذن الله فان أبت قتلها وهذا في غير الصلاة (قوله وعن أبي يوسف ومحمد) في التجريد قول محمد مع أبي حنيفة ثم محل الخلاف فيما عد بالاصابع أو بخيط يمسكه أما اذا أحصى بقلبه أو غمز بأنامله فلا كراهة (فروع أخرى) يكره العمل القليل الذي لا يفسد كالضربة الواحدة وتغميض

لاطلاق ما روينا وقوله (ويكره عد الآي والتسبيحات في الصلاة) أطلق الصلاة اشارة الى أن العد مكروه في الفرائض والنوافل جميعا (وكذا عد السور) باتفاق أصحابنا في ظاهر الرواية (لان ذلك ليس من أعمال الصلاة وروى عن أبي يوسف ومحمد) في غير ظاهر الرواية (ان العد باليد لا بأس به) وقيد باليد لان الغمز برؤس الاصابع أو الحفظ بالقلب غير مكروه بالاتفاق واحترز عن العد باللسان فانه يفسد الصلاة وقيد بالصلاة احترازا عن خارج الصلاة لما ذكر فخر الاسلام أن عد التسبيح في غير الصلاة بدعة وكان السلف يقولون نذنب ولا نحصي ونسبح ونحصي

وقيد بالتسبيح والآى احترازا عن عد الناس وغيرهم فانه يكره بلا خلاف وكلام المصنف يدل على أن الخلاف بينهم (فى الفرائض والنوافل جميعا) وقيل الخلاف فى المكتوبة وأما النوافل فلا خلاف فى انه لايكره وقيل الخلاف فى النوافل ولا خلاف فى المكتوبة أنه يكره لهما أن المصلى قد يحتاج الى ذلك عملا بما هو السنة وهى أربعون آية أوستون آية فى الفرائض وعملا بما جاءت

فى الفرائض والنوافل جميعا مراعاة لسنة القراءة والعمل بما جاءت به السنة قلنا يمكنه أن يعد ذلك قبل الشروع فيستغنى عن العد بعده والله أعلم

﴿فصل ويكره استقبال القبلة بالفرج فى الخلاء﴾ لانه عليه السلام نهى عن ذلك والاستدبار يكره فى رواية لما فيه من ترك التعظيم ولا يكره فى رواية لان المستدبر فرجه غير مواز للقبلة وما ينحط منه ينحط الى الارض بخلاف المستقبل لان فرجه موازلها وما ينحط منه ينحط اليها

العينين ورفعهما الى جهة السماء وتغطية الفم أو الانف والتثاؤب اذا أمكنه الكظم فان عجز ففتح غطى فاه بكمه أو يده والا يكره وتكره الصلاة أيضا مع تشمير الكم عن الساعد ومكشوف الرأس الا لقصد التضرع ولا بأس مع شد الوسط ويكره ستر القدمين فى السجود وتكره مع نجاسة لاتمنع الا ان خاف فوت الوقت أو الجماعة ولا جماعة أخرى ويقطع الصلاة ان لم يخف ذلك اذا تذكر هذه النجاسة وكذا يقطع لاغاثة الملهوف أو خوف على أجنبى أن يسقط من سطح أو يغرق أو يحرق ونحوه وله أن يقطع اذا سرق منه أو من غيره قدر درهم لا للنداء أحد أبويه الا أن يستغيث وتكره مع مدافعة الاخبثين سواء كان بعد الشروع أو قبله وفى فيه درهم أو لؤلؤة تمنعه من سنة القراءة وفى أرض غيره فان ابتلى بين ذلك وبين الصلاة فى الطريق ان كانت الارض مزروعة أو لكافر ففى الطريق والا ففى الارض ولو كان فى بيت انسان ان استأذنه فأحسن والا فلا بأس ويكره وقدامه عذرة كما يكره أن تكون قبلة المسجد الى حمام أو مخرج أو قبر فان كان بينه وبين هذه حائل حائط لا يكره ويكره بحضرة طعام اذا كان له التفات اليه للحديث المتفق عليه لاصلاة بحضرة طعام ولا وهو يدافعه الاخبثان وما فى أبى داود لا تؤخروا الصلاة لطعام ولا غيره يحمل على تأخيرها عن وقتها جمعا بينهما وفى الصحيحين عن أبى هريرة عنه صلى الله عليه وسلم أما يأمن الذى يرفع رأسه قبل الامام أن يحول الله رأسه رأس حمار أو يجعل صورته صورة حمار وعنه أنه صلى الله عليه وسلم قال التثاؤب من الشيطان فاذا تثاءب أحدكم فليكظم ما استطاع وعن جابر بن سمرة قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم لينتهين أقوام يرفعون أبصارهم الى السماء فى الصلاة أولا ترجع اليهم

﴿فصل﴾ (قوله لانه صلى الله عليه وسلم نهى عن ذلك) قال صلى الله عليه وسلم اذا أتيتم الغائط فلا تستقبلوا القبلة ولا تستدبروها ولكن شرقوا أو غربوا أخرجه الستة (قوله ولا يكره فى رواية) لحديث ابن عمر رضى الله عنهما قال رقيت يوما على بيت أختى حفصة فرأيت النبى صلى الله عليه وسلم يقضى حاجته مستقبل الشام مستدبر الكعبة ولان فرجه غير موازلها الى آخر ما ذكره فى الكتاب ووجه الظاهر الحديث السابق وهو مقدم لتقدم المانع عند المعارضة واعلم أن هذه المسئلة اختلف فيها العلماء على ثلاثة أقوال وباعتبار هذه الرواية تصير أربعة أقوال ذهبت طائفة الى الكراهة مطلقا منهم مجاهد والنخعى وأبو حنيفة أخذا بعموم الاول مع تقويته بقول أبى أيوب قدمنا الشام فوجدنا مراحيض قد بنيت نحو الكعبة فننحرف عنها ونستغفر الله وطائفة كرهوه فى الفضاء دون البنيان

به السنة فى صلاة التسبيح فى تسبيحاتها عشرا عشرا فلا بأس بالعد حينئذ ولابى حنيفة أنه يمكنه أن يفعل ذلك قبل الشروع فى الصلاة وأما فى صلاة التسبيح فلا ضرورة أيضا الى العد باليد لانه يحصل بغمز رؤس الاصابع فيستغنى عن العد باليد

﴿فصل﴾ لما فرغ من بيان الكراهة فى الصلاة شرع فى بيانها خارج الصلاة والخلاء بالمد بيت التغوط والمقصور النبت (ويكره استقبال القبلة بالفرج فى الخلاء لان النبى صلى الله عليه وسلم نهى عن ذلك) رواه سلمان وانما قيد بالخلاء وان كان فى الصحراء كذلك لما فيه خلاف الشافعى لانه يقول انما يكره اذا كان فى الفضاء وأما فى الأمكنة فلا وفى الاستدبار عن أبى حنيفة روايتان فعلى احدى الروايتين فرق بين الاستقبال والاستدبار بما ذكر فى الكتاب من قوله (لان المستدبر فرجه غير مواز للقبلة وما ينحط منه ينحط الى الارض بخلاف المستقبل لان فرجه موازلها وما ينحط منه ينحط اليها) فان قيل كيف يعارض هذا ما جاء فى حديث ابن عمر وأبى هريرة رضى الله عنه أن النبى صلى الله عليه وسلم قال لا تستقبلوا القبلة بغائط أو بول ولا تستدبروها ولكن شرقوا أوغربوا أجيب بأنه محمول على أن المراد به أهل المدينة لانهم اذا استدبروا صاروا متوجهين الى بيت المقدس فكان مكروها تعظيما للبيت المقدس أوعلى أنه يكون رافعا ذيله عند التغوط

(قوله وقيد بالتسبيح والآى احترازا عن عد الناس وغيرهم فانه لايكره بلا خلاف) أقول وفيه بحث

(وتكره المجامعة فوق المسجد والبول والتخلي) لان سطح المسجد له حكم المسجد حتى يصح الاقتداء منه بمن تحته ولا يبطل الاعتكاف بالصعود اليه ولا يحل للجنب الوقوف عليه (ولا بأس بالبول فوق بيت فيه مسجد) والمراد ما أعد للصلاة في البيت

مطلقا منهم الشعبي والشافعي وأحمد أخذا بحديث أبي داود عن مروان الاصفر رأيت ابن عمر أناخ راحلته وجلس يبول اليها فقلت أبا عبد الرحمن أليس قد نهي عن هذا قال بلى انما نهي عن ذلك في الفضاء فاذا كان بينك وبين القبلة شئ يسترك فلا بأس ورواه ابن خزيمة والحاكم في صحيحيهما وعن ابن عمر في الصحيحين ما ذكرناه آنفا من رؤيته لرسول الله صلى الله عليه وسلم وطائفة رخصوه مطلقا فنهم من طرح الاحاديث لتعارضها ثم رجع الى الاصل وهو الاباحة والمعارضة بحديث ابن عمر المتقدم وما رواه ابن ماجه عن عراك عن عائشة قالت ذكر عند النبي صلى الله عليه وسلم قوم يكرهون أن يستقبلوا بفروجهم القبلة فقال أراهم قد فعلوها استقبلوا بمقعدي القبلة وقول أحمد أحسن ما في الرخصة حديث عائشة وان كان مرسلا فان مخرجه حسن بناء على انكاره أن عراكا سمع من عائشة مدفوع بأنه ممن يمكن كونه لقيها انقعد قالوا انه سمع من أبي هريرة وأبو هريرة توفي هو وعائشة في سنة واحدة فلا يبعد سماعه منها مع كونهما في بلدة واحدة وقد أخرج مسلم حديث عراك عن عائشة جاءتني مسكينة تحمل ابنتين لها الحديث ثم أخرج الدارقطني الحديث المذكور من غير جهة حماد بن سلمة الذي في حديث ابن ماجه قال عراك فيها حدثتني عائشة رضي الله عنها أنه صلى الله عليه وسلم لما بلغه قول الناس أمر بمقعدته فاستقبل بها القبلة ومنهم من ادعى النسخ تمسكا بما أخرجه أبو داود والترمذي وابن حبان في صحيحه والحاكم والدارقطني عن جابر بن عبد الله قال نهى رسول الله صلى الله عليه وسلم أن يستقبل القبلة فرأيته قبل أن يقبض بعام يستقبلها ولفظ ابن حبان ومن بعده حدثنا أبان بن صالح فزالت تهمة التدليس ولفظهم كان رسول الله صلى الله عليه وسلم قد نهانا أن نستقبل القبلة أو نستدبرها بفروجنا اذا هرقنا الماء ثم رأيته قبل موته بعام يبول الى القبلة وأبان بن صالح وثقه المزكون يحيى بن معين وأبو زرعة وأبو حاتم وقال الترمذي في العلل الكبير سألت محمد بن اسمعيل يعني البخاري عن هذا الحديث فقال حديث صحيح والاحوط المنع لان الناسخ لابد أن يكون في قوة المنسوخ وهذا وان صح لا يقاوم ما تقدم مما اتفق عليه الستة وغيره مما أخرج كثيرا مع أن الذي فيه حكاية فعله وهو ليس صريحا في نسخ التشريع القولي لجواز الخصوصية ولو نسي فجلس مستقبلا فذكر يستحب له الانحراف بقدر ما يمكنه أخرج الطبري في تهذيب الآثار عن عمرو بن جميع عن عبد الله بن الحسن عن أبيه عن جده قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم من جلس يبول قبالة المسجد فذكر فتحرف عنها اجلالا لها لم يقم من مجلسه حتى يغفر له وكما يكره للبالغ ذلك يكره له أن يمسك الصغير نحوها ليبول وقالوا يكره أن يمد رجليه في النوم وغيره الى القبلة أو المصحف أو كتب الفقه الا أن تكون على مكان مرتفع عن المحاذاة (قوله وتكره المجامعة) وصرح بالتحريم في شرح الكنز لقوله تعالى ولا تباشروهن وأنتم عاكفون في المساجد لكن الحق كراهة التحريم لان دلالة الآية انما هي على تحريم الوطء في المسجد للمعتكف فتفيد أن الوطء من محظورات الاعتكاف فعند عدم الاعتكاف لا يكون لفظ الآية دالا على منع فالمنع للمسجد حينئذ بل لو كان معتكفا اعتكافا نفلا أمكن أن يقال لا يحرم الوطء عليه للاعتكاف لما عرف من أن قطع نفل الاعتكاف على الرواية المختارة انهاء العبادة لا ابطال وانما يمتنع للمسجد بدليل آخر فليست الآية على اطلاقها في كل اعتكاف الا أن يقال يجب أن يكون القطع الذي هو انهاء بغير الجماع كالخروج من المسجد لانه من محظوراته ومبدؤه يقع في العبادة فصار كالخروج من الصلاة بالحدث يكون انهاء محظورا ولو سلم عدم

وقوله (وتكره المجامعة فوق المسجد) ظاهر

وقوله (لانه لم يأخذ حكم المسجد) يعنى لعدم الخلوص حتى يباع ويورث (وان ندبنا اليه) أى الى اتخاذ المسجد فى البيت فانه يستحب لكل انسان أن يتخذ فى بيته مكانا للصلاة يصلى فيه النوافل والسنن قال الله تعالى فى قصة موسى عليه السلام واجعلوا بيوتكم قبلة وقال صلى الله عليه وسلم لا تتخذوا بيوتكم قبورا وهو عبارة عن ترك الصلاة فى البيت وقوله (لانه) أى الغلق (يشبه المنع عن الصلاة) وهو حرام قال تعالى ومن أظلم ممن منع مساجد الله أن يذكر فيها اسمه (وقيل لا بأس به) أى بغلق باب المسجد (اذا خيف على متاعه) فى غير أوان الصلاة لاختلاف أحوال الناس بحسب اختلاف الزمان ألا ترى أن النساء كن يحضرن الجماعات ثم منعن من ذلك وكان المنع صوابا فكذلك اغلاق باب المسجد فى زماننا والتدبير فيه الى أهل المحلة فانهم اذا اجتمعوا على رجل وجعلوه متوليا بغير أمر القاضى يكون متوليا وقوله (ولا بأس بأن ينقش المسجد بالجص) انما ذكر هذه المسئلة بهذه العبارة لاختلاف الناس فيها فمنهم من كره ذلك لان عليا قال حين مر بمسجد مزخرف لمن هذه البيعة وانما قال ذلك لكراهته هذا الصنيع فى المساجد وعندنا لا بأس بذلك لان عمر زاد فى مسجد رسول الله صلى الله عليه وسلم وزينه فى خلافته ولان فى تزيينه ترغيب الناس فى الاعتكاف والجلوس فى المساجد لانتظار الصلاة وذلك لا محالة حسن وقال شمس الائمة السرخسى فى قوله ولا بأس اشارة الى أنه لا يؤجر عليه ولا يأثم به وقيل هو قربة لان الله تعالى حثنا على عمارة المساجد بقوله انما يعمر مساجد الله من آمن بالله واليوم الآخر والكعبة مزخرفة بماء الذهب والفضة مستورة بالديباج والحرير وقوله (وهذا) اشارة الى لا بأس يعنى انما يكون لا بأس به (اذا فعل ذلك من مال نفسه أما المتولى فيفعل من مال الوقف ما يرجع الى احكام البناء) كالتجصيص (دون ما يرجع الى احكام النقش حتى لو فعل ذلك ضمن) والله أعلم بالصواب

لانه لم يأخذ حكم المسجد وان ندبنا اليه (ويكره أن يغلق باب المسجد) لانه يشبه المنع من الصلاة وقيل لا بأس به اذا خيف على متاع المسجد فى غير أوان الصلاة (ولا بأس بأن ينقش المسجد بالجص والساج وماء الذهب) وقوله لا بأس يشير الى أنه لا يؤجر عليه لكنه لا يأثم به وقيل هو قربة وهذا اذا فعل من مال نفسه أما المتولى فيفعل من مال الوقف ما يرجع الى احكام البناء دون ما يرجع الى النقش حتى لو فعل يضمن والله أعلم بالصواب

دلالتها على ما قلناه عينا كانت محتملة كون التحريم للاعتكاف أو للمسجد فتكون ظنية الدلالة وبمثلها تثبت كراهة التحريم لا التحريم والمراد بالتخلى التغوط لان سطح المسجد له حكمه الى عنان السماء وقد أمر بتطهيره والبول ينافيه واذا كان المسجد ينزوى من النخامة كما تنزوى الجلدة من النار على ما روى فكيف بالبول (قوله لانه لم يأخذ حكم المسجد) حتى لا يصح فيه الاعتكاف الا للنساء واختلفوا فى مصلى العيد والجنازة والاصح أنه انما له حكم المسجد فى جواز الاقتداء لكونه مكانا واحدا وهو المعتبر فى جواز الاقتداء (قوله لانه يشبه المنع من الصلاة) وهو حرام قال تعالى ومن أظلم ممن منع مساجد الله أن يذكر فيها اسمه (قوله وقيل لا بأس اذا خيف على متاع المسجد) أحسن من التقييد بزماننا كما فى عبارة بعضهم فالمدار خشية الضرر على المسجد فان ثبت فى زماننا فى جميع الاوقات ثبت كذلك الا فى أوقات الصلاة أو لا فلا أو فى بعضها ففى بعضها (قوله وقيل هو قربة) لما فيه من تعظيم المسجد ومنهم من كرهه لقوله صلى الله عليه وسلم ان من أشراط الساعة أن تزين المساجد الحديث والاقوال ثلاثة وعندنا لا بأس به ومحمل الكراهة التكلف بدقائق النقوش ونحوه خصوصا فى المحراب أو التزيين مع ترك الصلوات أو عدم اعطائه حقه من اللغط فيه والجلوس لحديث الدنيا ورفع الاصوات بدليل آخر الحديث وهو قوله وقلوبهم خاوية من الايمان هذا اذا فعل من مال نفسه أما المتولى فيفعل ما يرجع الى احكام البناء حتى لو جعل البياض فوق السواد للنقاء ضمن كذا فى الغاية وعلى هذا تحلية المصحف بالذهب لا بأس به وكان المتقدمون يكرهون شد المصاحف واتخاذ المشدة لها لانه يشبه المنع كالغلق وهذه فروع تتعلق بأحكام المسجد لا شك أن الدفع للفقراء أولى من تزيينه ولو قيل بأنه قربة ولا يحفر فى المسجد بئر ولو كانت بئر قديمة كبئر زمزم تركت ولو حفر فتلف فيه شئ ان حفر أهل المسجد أو غيرهم باذنهم لا يضمن وان كان بغير اذنهم ضمن أضر ذلك بأهله أو لا ولا يجوز غرس الاشجار فيه الا ان كان ذا نز والاسطوانات لا تستقر به فيجوز لتشرب ذلك الماء فيحصل بها النفع ولا بأس بأن يتخذ فيه بيتا للمتاعه ولا يجوز أن يتخذه طريقا بغير عذر فان كان بعذر لا بأس ولا يبزق فيه فيأخذ النخامة بثوبه ولو بزق كان فوق الحصير أسهل منه تحتها الان ما تحتها مسجد حقيقة والحصر لها حكم المسجد وليست به حقيقة فان لم يكن فيه بوار يدفنها فى التراب ولا يدعها على وجه الارض وكذا يكره أن يمسح رجله من الطين باسطوانته أو حائطه ولا بأس بأن يمسح ببردته أو قطعة خشب أو حصير ملقاة فيه والاولى أن لا يفعل وبتراب المسجد ان كان مجموعا لا بأس به وان كان مبسوطا يكره واذا نزح الماء النجس من البئر كره أن يبل به الطين

لما فرغ من بيان المفروضات وما يتعلق بها من بيان أوقاتها وكيفية أدائها والاداء الكامل والقاصر شرع في بيان صلاة هي دون الفرض وفوق النفل وهي صلاة الوتر والدليل على انه قصد هذه المناسبة ايراد النوافل بعدها ليكون الواجب بين الفرض والنفل كما هو حقه (الوتر واجب عند أبي حنيفة) قيل ليس في الوتر رواية منصوص عليها في الظاهر ولكن روى يوسف بن خالد السمتي عن أبي حنيفة أنها واجبة وهو الظاهر من مذهبه وروى نوح (٣٠٠) بن أبي مريم عنه أنها سنة وبه أخذ أبو يوسف ومحمد والشافعي رحمهم الله وروى حماد ابن زيد عنه أنها فريضة وبه أخذ زفر قالوا ظهر آثار السنن فيها حيث لا يكفر جاحده ولا يؤذن له فيكون سنة واعترض عليه بأنه مشترك الالزام فان لقائل أن يقول ظهر آثار الواجبات فيه حيث لا يكفر جاحده ولا يؤذن له فيكون واجبا كصلاة العيد وأجيب بأنا لا نسلم أن صلاة العيد واجبة سلمنا لكن المجموع من آثار السنن ولا نسلم أن صلاة العيد ليس لها أذان بل قولهم الصلاة جامعة أذان لها وفيه نظر (ولابي حنيفة قوله صلى الله عليه وسلم ان الله تعالى زادكم صلاة ألا وهي الوتر) رواه أبو نضرة الغفاري ووجه الاستدلال من أوجه أحدها انه أضاف الزيادة الى الله والسنن انما تضاف الى رسول الله صلى الله عليه وسلم والثاني انه قال زادكم والزيادة انما تتحقق في الواجبات لانها محصورة بعدد لا في النوافل لانه لانهاية لها والثالث أن الزيادة على الشي انما تتحقق اذا كانت من جنس المزيد عليه لا يقال زاد في غنمه اذا وهب هبة عن مبتدأة ولا يقال زاد على الهبة اذا باع والمزيد عليه فرض فكذا الزائد الا أن الدليل غير قطعي فصار واجبا والرابع الامر فانه للوجوب

باب صلاة الوتر

(الوتر واجب عند أبي حنيفة رحمه الله وقالا سنة) لظهور آثار السنن فيه حيث لا يكفر جاحده ولا يؤذن له ولابي حنيفة رحمه الله قوله عليه السلام ان الله تعالى زادكم صلاة ألا وهي الوتر فصلوها ما بين العشاء الى طلوع الفجر أمر وهو للوجوب

فيطين به المسجد على قول من اعتبر نجاسة الطين وقد ذكرناه في باب الانجاس ويكره التوضي في المسجد والمضمضة الا أن يكون موضع اتخذ لذلك لا يصلى فيه ولا يجوز أن تعمل فيه الصنائع لانه مخلص لله فلا يكون محلا لغير العبادة غير أنهم قالوا في الخياط اذا جلس فيه لمصلحته من دفع الصبيان وصيانة المسجد لا بأس به للضرورة ولا يدق الثوب عند طيه دقا عنيفا والذي يكتب اذا كان بأجر يكره وبغير أجر لا يكره هذا اذا كتب العلم والقرآن لانه في عبادة أما هؤلاء المكتبون الذين تجتمع عندهم الصبيان واللغط فلا ولو لم يكن لغط لانهم في صناعة لا عبادة اذ هم يقصدون الاجارة ليس هو لله بل للارتزاق ومعلم الصبيان القرآن كالكاتب ان كان لاجر لا وحسبة لا بأس به ومنهم من فصل هذا ان كان لضرورة الحر وغيره لا يكره والا فيكره وسكت عن كونه بأجر أو غيره وينبغي حمله على ما اذا كان حسبة فأما ان كان بأجر فلا شك في الكراهة وعلى هذا فاذا كان حسبة ولا ضرورة يكره لان نفس التعليم ومراجعة الاطفال لا تخلو عما يكره في المسجد والجلوس في المسجد بغير صلاة جائز للمصيبة والكلام المباح فيه مكروه يأكل الحسنات والنوم فيه مكروه وقيل لا بأس للغريب أن ينام فيه وفي النهاية عن الحلواني انه ذكر في الصوم عن أصحابنا يكره أن يتخذ في المسجد مكانا معينا يصلي فيه لان العبادة تصير له طبعا فيه وتثقل في غيره والعبادة اذا صارت طبعا فسبيلها الترك ولذا كره صوم الابد انتهى فكيف بمن اتخذه لغرض آخر فاسد والله أعلم

باب صلاة الوتر

(قوله حيث لا يكفر جاحده) لا يفيد اذ اثبات اللازم لا يستلزم اثبات الملزوم المعين الا اذا ساواه وهو ههنا أعم فان عدم الاكفار بالجحد لازم الوجوب كما هو لازم السنة والمدعى الوجوب لا الفرض وان قصد الاستدلال بالمجموع منه مع عدم التأذين فاقرب على ما فيه فالثاني يستقل والحق انه لم يثبت عندهما دليل الوجوب فنفياه وثبت عنده وهو الحديث المذكور وقد روى عن عدة من الصحابة عمرو بن العاص وعقبة بن عامر وابن عباس وابن عمر وأبي سعيد الخدري وفي حديث عمرو بن شعيب عن أبيه عن جده وخارجة بن حذافة وأبي نضرة الغفاري فعن عقبة وعمرو رواه ابن راهويه في مسنده حدثنا سويد بن عبد العزيز حدثنا قرة بن عبد الرحمن عن يزيد بن أبي حبيب عن أبي الخير مرثد بن عبد الله اليزني

باب صلاة الوتر

(قوله وفيه نظر) أقول فان مرادهما الاذان المعهود لا مجرد الاعلام (قوله والزيادة انما تتحقق في الواجبات لانها محصورة بعدد) أقول هما يقولان انها سنة مؤكدة وهي محصورة أيضا

عن عمرو بن العاص وعقبة بن عامر عنه صلى الله عليه وسلم قال ان الله زادكم صلاة هي لكم خير من حمر النعم الوتر وهي لكم فيما بين العشاء الى طلوع الفجر وضعف ابن معين وغيره قرة وعن ابن عباس رواه الطبراني والدارقطني عن النضر أبي عمر عن عكرمة عن ابن عباس رضي الله عنهما وضعفه الدارقطني بالنضر وعن ابن عمر أخرجه الدارقطني في غرائب مالك وضعفه بحميد بن أبي الجون وهو ان الله زادكم صلاة وهي الوتر وعن الخدري رواه الطبراني وفيه أيضا مثل ما في حديثه عن ابن عباس وعن عمرو بن شعيب عن أبيه عن جده أخرجه الدارقطني وفيه أنه صلى الله عليه وسلم أمرنا فاجتمعنا فحمد الله وأثنى عليه ثم قال ان الله زادكم صلاة فأمرنا بالوتر وضعفه بمحمد بن عبيد الله العزرمي وعن أبي نضرة رواه الحاكم من حديث ابن لهيعة عن عمرو بن العاص قال سمعت أبا نضرة الغفاري يقول سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول ان الله زادكم صلاة وهي الوتر فصلوها فيما بين العشاء الى صلاة الصبح وسكت عنه وأعل بابن لهيعة وعن خارجة رواه الحاكم وأبو داود والترمذي وابن ماجه خرج علينا رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال ان الله أمدكم بصلاة خير لكم من حمر النعم وهي الوتر فجعلها لكم فيما بين العشاء الى طلوع الفجر قال الحاكم صحيح ولم يخرجاه لتفرد التابعي عن الصحابي وقول الترمذي غريب لا ينافي الصحة لما عرف ولذا يقول مرارا في كتابه حسن صحيح غريب وما نقل عن البخاري من أنه أعله بقوله لا يعرف سماع بعض هؤلاء من بعض فبناء على اشتراطه العلم باللقي والصحيح الاكتفاء بامكان اللقي واعلال ابن الجوزي له بابن اسحق وبعبد الله بن راشد نقل تضعيف ابن راشد عن الدارقطني أما ابن اسحق فثقة ثقة لا شبهة عندنا في ذلك ولا عند محققي المحدثين ولو سلم فقد تابعه الليث بن سعد عن يزيد بن أبي حبيب وأما ما نقله عن الدارقطني من تضعيف ابن راشد فغلطه فيه صاحب التنقيح لان الدارقطني انما ضعف عبد الله بن راشد البصري مولى عثمان بن عفان الراوي عن أبي سعيد الخدري وأما هذا راوي حديث خارجة فهو الزوفي أبو الضحاك المصري ذكره ابن حبان في الثقات انتهى ومتابعة الليث والتصريح بكون الزوفي كلاهما في اسناد النسائي للحديث المذكور في كتاب الكنى فتم أمر هذا الحديث على أتم وجه في الصحة ولو لم يكن هذا كان في كثرة طرقه المضعفة ارتفاع له الى الحسن بل بعضها حسن حجة وهو طريق ابن راهويه وقرة ان قال أحمد فيه منكر الحديث فقد قال ابن عدي لم أرله حديثا منكرا جدا وأرجو أن لا بأس به وقد ذكره ابن حبان في الثقات بقي الشأن في وجه الاستدلال به فقيل من لفظ زادكم فان الزيادة لا تتحقق الا عند حصر المزيد عليه والمحصور الفرائض لا النوافل ويشكل عليه ما ثبت بسند صحيح أخرجه الحاكم والبيهقي عنه صلى الله عليه وسلم ان الله تعالى زادكم صلاة الى صلاتكم هي خير لكم من حمر النعم ألا وهي الركعتان قبل صلاة الفجر فان اقتضى لفظ زادكم الحصر فانه يجب في هذا كون المحصورة المزيد عليها السنن الرواتب وحينئذ فالمحصورة أعم من الفرائض والسنن الراتبة فلا يستلزم لفظ زادكم كون المزيد فرضا لجواز كونه زيادة على المحصورة التي ليست بفرض أعني السنن وقد يكون هذا هو الصارف للمصنف عن التمسك بهذه الطريقة مع شهرتها بينهم الى الاقتصار على التمسك بلفظ الامر لكن لفظ الامر انما هو في حديث ابن لهيعة وعمرو بن شعيب وقد ضعف فالاولى التمسك فيه بما في أبي داود عن أبي المنيب عبيد الله العتكي عن عبد الله بن بريدة عن أبيه قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم الوتر حق فمن لم يوتر فليس مني الوتر حق فمن لم يوتر فليس مني الوتر حق فمن لم يوتر فليس مني ورواه الحاكم وصححه وقال أبو المنيب ثقة ووثقه ابن معين أيضا وقال ابن أبي حاتم سمعت أبي يقول صالح الحديث وأنكر على البخاري ادخاله في الضعفاء وتكلم فيه النسائي وابن حبان وقال ابن عدي لا بأس به فالحديث حسن وأخرج البزار

عن حكام عن عنبسة عن جابر عن أبي معشر عن ابراهيم عن الاسود عن عبد الله عن النبي صلى الله عليه وسلم الوتر واجب على كل مسلم وقال لانعلمه روى عن ابن مسعود الامن هذا الوجه فان قيل الامر قد يكون للندب والحق هو الثابت وكذا الواجب لغة ويجب الحمل عليه دفعا للمعارضة ولقيام القرينة الدالة عليه أما المعارضة فما أخرج البخاري ومسلم عن ابن عمر رضي الله عنهما أنه صلى الله عليه وسلم كان يوتر على البعير وما أخرجاه أيضا انه صلى الله عليه وسلم بعث معاذا الى اليمن وقال له فيما قال فاعلمهم أن الله قد فرض عليهم خمس صلوات في اليوم والليلة قال ابن حبان وكان بعثه قبل وفاته صلى الله عليه وسلم بأيام يسيرة وفي موطا مالك أنه صلى الله عليه وسلم توفي قبل أن يقدم معاذ من اليمن وما أخرجه ابن حبان أنه صلى الله عليه وسلم قام بهم في رمضان فصلى ثمان ركعات وأوتر ثم انتظروه من القابلة فلم يخرج اليهم فسألوه فقال خشيت أن تكتب عليكم الوتر هذه أحسن ما يعارض لهم به ولهم غيرها مما لم يسلم من ضعف أو عدم تمام دلالة وأما القرينة الصارفة للوجوب الى اللغوى ففي السنن الا الترمذي قال صلى الله عليه وسلم الوتر حق واجب على كل مسلم فمن أحب أن يوتر بخمس فليوتر ومن أحب أن يوتر بثلاث فليفعل ومن أحب أن يوتر بواحدة فليوتر ورواه ابن حبان والحاكم وقال على شرطهما وجه القرينة أنه حكم بالوجوب ثم خير فيه بين خصال احداها أن يوتر بخمس فلو كان واجبا لكان كل خصلة تخير فيها تقع واجبة على ماعرف في الواجب المخير والاجماع على عدم وجوب الخمس فلزم صرفه الى ماقلنا والجواب عن الاول أنه واقعة حال لا عموم لها فيجوز كون ذلك كان لعذر والاتفاق على أن الفرض يصلى على الدابة لعذر الطين والمطر ونحوه أو كان قبل وجوبه لان وجوبه لم يقارن وجوب الخمس بل متأخر وقد روى أنه صلى الله عليه وسلم كان ينزل للوتر روى الطحاوى عن حنظلة بن أبي سفيان عن نافع عن ابن عمر رضي الله عنه انه كان يصلي على راحلته ويوتر بالارض ويزعم أن النبي صلى الله عليه وسلم فعل ذلك فدل أن وتره ذلك كان اما حالة عدم وجوبه أو للعذر وفي شرح الكنز أنه لا يجوز على أصلهم أن الوتر فرض على النبي صلى الله عليه وسلم ومن العجب أنهم يزعمون جواز هذا الفرض على الراحلة ثم يقولون لخصمهم لو كان فرضا لما أدى على الراحلة انتهى وهو غير لازم أما الاول فلان المرجح عندهم نسخ وجوبه في حقه صلى الله عليه وسلم وأما الثاني فيصح قولهم ذلك على وجه الالزام فانا لانقول بجوازه على الدابة لوجوبه وعن الثاني انه لم لا يجوز أن يكون الوجوب كان بعد سفره وعن الثالث كالاول في أنه يجوز كونه قبل وجوبه أو المراد المجموع من صلاة الليل المختتمة بوتر ونحن نقول بعدم وجوبه وذلك أنهم كانوا يطلقون على صلاة الليل كذلك ذلك لان المجموع حينئذ فرد وذلك وتر لا شفع وسيأتي في باب النوافل مايصرح بذلك للمتأمل بل هذه الارادة ظاهرة من نفس الحديث المورد فانه صلى بهم ثمان ركعات وأوتر ثم تأخر في القابلة يعني عما فعله في السابقة البتة وعلل تأخره عن ذلك بخشية أن يكتب الوتر فكان المراد بالوتر ظاهرا الصلاة التي فعلت مختتمة بالوتر ويدل على ذلك ماصرح به في رواية البجلي بهذا الحديث من قوله خشية أن تكتب عليكم صلاة الليل وعن القرينة المدعاة ان ذلك كان قبل أن يستقر أمر الوتر فيجوز كونه كان أولا كذلك وفي مسلم عن عائشة رضي الله عنها أنه صلى الله عليه وسلم كان يصلي من الليل ثلاث عشرة ركعة يوتر من ذلك بخمس لا يجلس في شئ منها الا في آخرها فدل أن الوتر كان أولا خمسة وأجمعنا على أنه يجلس على رأس كل ركعتين وهو يفيد خلافه ويدل على ذلك أيضا ما في الدارقطني انه صلى الله عليه وسلم قال لا توتر بثلاث أوتر بخمس أو سبع والايتار بثلاث جائز اجماعا فعلم أن هذا وماشاكله كان قبل أن يستقر أمر الوتر وكيف يحمل على اللغوى وهو محفوف بما يؤكد مقتضاه من الوجوب وهو قوله صلى الله عليه وسلم فمن لم يوتر

فليس

ولهذا وجب القضاء بالاجماع وانما لم يكفر جاحده لان وجوبه ثبت بالسنة وهو المعنى بما روى عنه أنه سنة وهو يؤدى فى وقت العشاء فاكتفى بأذانه واقامته قال (الوتر ثلاث ركعات لا يفصل بينهن بسلام) لما روت عائشة رضى الله عنها أن النبى عليه السلام كان يوتر بثلاث

فليس منى مؤكدا بالتكرار ثلاثا على ما تقدم (قوله ولهذا وجب القضاء بالاجماع) أى ثبت والا فوجوب القضاء محل النزاع أيضا والمعنى انه صلاة مقضية مؤقتة فتجب كالمغرب أما انها مؤقتة فلان المستحب فى وقتها السحر وذلك أشد ما يكون كراهة فى العشاء فلو كان سنة تبعا للعشاء لم يخالف وقتهما فى الصفة بل كان المستحب فيه المستحب فيه (قوله وهو المعنى بما روى عن أبى حنيفة أنه سنة) وعنه أنه فرض أى عملى وهو الواجب فعنه ثلاث روايات والمراد بها واحد وهو الوجوب وفى الفتاوى لو اجتمعت أهل قرية على ترك الوتر أدبهم أو حبسهم فان لم يمتنعوا قاتلهم فان امتنعوا عن أداء السنن قال مشايخ بخارا يقاتلهم كالفرائض (قوله لما روت عائشة رضى الله عنها) روى الحاكم وقال على شرطهما عنها قالت كان رسول الله صلى الله عليه وسلم يوتر بثلاث لا يسلم الا فى آخرهن وكذا روى النسائى عنها قالت كان النبى صلى الله عليه وسلم لا يسلم فى ركعتى الوتر وأخرج الحاكم قيل للحسن ان ابن عمر كان يسلم فى الركعتين من الوتر فقال كان عمر أفقه منه وكان ينهض فى الثانية بالتكبير انتهى وسكت عنه وروى الطحاوى عن روح بن الفرج عن شريك عن مخول عن مسلم البطين عن سعيد بن جبير عن ابن عباس رضى الله عنهما قال كان رسول الله صلى الله عليه وسلم يوتر بثلاث يقرأ فى الاولى بسبح اسم ربك الاعلى الى آخر ما فى حديث عائشة المروى فى السنن الاربعة وصحيح ابن حبان والمستدرك كان يقرأ فى الركعة الاولى من الوتر بفاتحة الكتاب وسبح اسم ربك الاعلى وفى الثانية بقل يا أيها الكافرون وفى الثالثة بقل هو الله أحد والمعوذتين وظاهر هذا وصل الثالثة لجعلها الاولى بعض الوتر فى قوله من الوتر والا لقالت فيه وفى الركعة الوتر وأما قوله صلى الله عليه وسلم صلاة الليل مثنى مثنى فاذا خشى الصبح صلى واحدة فاوترت له ما صلى فليس فيه دلالة على أن الوتر واحدة بتحريمة مستأنفة لتحتاج الى الاشتغال بجوابه اذ يحتمل كلا من ذلك ومن كونه اذا خشى الصبح صلى واحدة متصلة فانى يقاوم الصرائح التى ذكرناها وغيرها كثير تركناه لحال الطول مع أن أكثر الصحابة عليه قال الطحاوى حدثنا أبو بكرة حدثنا أبو داود حدثنا أبو خالد قال سألت أبا العالية عن الوتر فقال علمنا أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم أن الوتر مثل صلاة المغرب هذا وتر الليل وهذا وتر النهار وقال حدثنا ابن مرزوق حدثنا عفان حدثنا حماد بن سلمة حدثنا ثابت قال صلى بنا أنس الوتر أنا عن يمينه وأم ولده خلفنا ثلاث ركعات لم يسلم الا فى آخرهن على أن لفظ الحديث لو كان كما قالوه يفيد تقييد جعلها واحدة بالضرورة وهى خشية طلوع الفجر خصوصا على قولهم من حجية مفهوم الشرط وعلى قولنا المتقرر نفى شرعيتها فاذا أبيحت بشرط تبقى فيما وراءه على العدم لكنا لا نجيزها أيضا لذلك عند خشية الصبح لانه أحد محتمليه المتساويين كما قلنا فلا يجوز الحمل عليه بعينه لما ثبت به من المخالفة بين روايات فعله صلى الله عليه وسلم مع أنه تحكم عند تساوى الاحتمالين فتم المطلوب غير متوقف على ثبوت النهى عن البتيراء على أنه لو صح شرعيتها لم يلزم كون الوتر اياها الا بدليل يخص ذلك كما ان الشفع مشروع ولا يمكن ادعاء كون بعض الفرائض بخصوصه اياه الا بدليل وقد بينا ان الثابت كونه ثلاثا كالمغرب وكذا صح عن ابن مسعود وتر الليل ثلاث كوتر النهار وانما ضعفوا رفعه الى النبى صلى الله عليه وسلم فانه لم يرفعه عن الاعمش عنه عن النبى صلى الله عليه وسلم الا يحيى بن أبى الحواجب وقد ضعف واعلم

اجماع أصحابنا على ظاهر الرواية فانه نقل عن أبى يوسف أنه لا يقضى خارج الوقت وعن محمد انه قال أحب الى أن يقضى وقيل المراد بالاجماع اجماع السلف لكنه لم يثبت الا بطريق الآحاد وقوله (وانما لم يكفر) جواب عن قولهما حيث لا يكفر جاحده ووجهه أن الجاحد انما يكفر اذا كان الدليل قطعيا وههنا ليس كذلك (لان وجوبه ثبت بالسنة) يعنى غير المتواتر والمشهور وكلامه يشير الى أن وجوبه لو ثبت بغير السنة كفر جاحده وفيه نظر لانه حينئذ يكون فرضا لا واجبا وفى الجملة كلامه فى هذا الموضع لا يخلو عن تسامح ولكل جواد كبوة وقوله (وهو) أى كون وجوبه ثبت بالسنة هو (المعنى بما روى عنه انه سنة) وقوله (وهو يؤدى فى وقت العشاء فاكتفى باذانه) أى أذان العشاء (واقامته) جواب عن قولهما ولا يؤذن له وقد علمت ما ورد عليه قال (الوتر ثلاث ركعات) الوتر عندنا ثلاث ركعات (لا يفصل بينهن بسلام) وقال الشافعى فى قول يوتر بتسليمتين وهو قول مالك لقوله عليه السلام ان الله وتر يحب الوتر ولنا ما روت عائشة رضى الله عنها أن النبى صلى الله عليه وسلم كان يوتر بثلاث ركعات

(قوله وفيه نظر لانه حينئذ يكون فرضا لا واجبا) أقول يجوز أن يريد بالوجوب ما يعم الفرض على ما هو الشائع لا المعنى المقابل له فلا يرد شئ

وحكى الحسن رحمه الله اجماع المسلمين على الثلاث وهذا أحد أقوال الشافعى رحمه الله وفى قول يوتر بتسليمتين وهو قول مالك رحمه الله والحجة عليهما ماماروينا (ويقنت فى الثالثة قبل الركوع) وقال الشافعى رحمه الله بعده لماروى أنه عليه السلام قنت فى آخر الوتر وهو بعد الركوع ولنا ماروى أنه عليه السلام قنت قبل الركوع ومازاد على نصف الشئ آخره ويقنت فى جميع السنة خلافا للشافعى رحمه الله فى غير النصف الاخير من رمضان لقوله عليه السلام للحسن بن على رضى الله عنه حين علمه دعاء القنوت

أن فيماروينا قراءته صلى الله عليه وسلم فى الثالثة بسورة الاخلاص والمعوذتين ولم يذكر أصحابنا سوى قراءة الاخلاص وذلك لان أبا حنيفة رحمه الله روى فى مسنده عن حماد عن ابراهيم عن الاسود عن عائشة رضى الله عنها قالت كان رسول الله صلى الله عليه وسلم يوتر بثلاث يقرأ فى الاولى بسبح اسم ربك الاعلى وفى الثانية قل ياأيها الكافرون وفى الثالثة قل هو الله أحد (قوله وحكى الحسن اجماع المسلمين) فى مصنف ابن أبى شيبة حدثنا حفص حدثنا عمرو عن الحسن قال اجتمع المسلمون على أن الوتر ثلاث لايسلم الا فى آخرهن وعمرو هذا الظاهر أنه ابن عبيد فانه صرح به فى اسناد آخر مثل هذا وقال الطحاوى حدثنا أبو العوام محمد بن عبد الله بن عبد الجبار المرادى حدثنا خالد بن نزار الايلى حدثنا عبد الرحمن بن أبى زياد عن أبيه عن الفقهاء السبعة سعيد بن المسيب وعروة بن الزبير والقاسم بن محمد وأبى بكر بن عبد الرحمن وخارجة بن زيد وعبيد الله بن عبد الله وسليمان بن يسار فى مشيخة سواهم أهل فقه وصلاح فكان مما وعيت عنهم أن الوتر ثلاث لايسلم الا فى آخرهن (قوله وقال الشافعى رحمه الله بعده) اى بعد الركوع من الوتر ههنا ثلاث خلافيات احداها أنه اذا قنت فى الوتر يقنت قبل الركوع أو بعده والثانية أن القنوت فى الوتر فى جميع السنة أو فى النصف الاخير من رمضان والثالثة هل يقنت فى غير الوتر أولا له فى الاولى ماروى الدارقطنى عن سويد بن غفلة قال سمعت أبا بكر وعمر وعثمان وعليا رضى الله تعالى عنهم يقولون قنت رسول الله صلى الله عليه وسلم فى آخر الوتر وكانوا يفعلون ذلك وقوله وهو بعد الركوع من كلام المصنف على لسان الخصم ولهم ماهو أنص من ذلك وهو مارواه الحاكم عن الحسن بن على رضى الله عنهما وصححه قال علمنى رسول الله صلى الله عليه وسلم كلمات أقولهن فى وترى اذا رفعت رأسى ولم يبق الا السجود اللهم اهدنى فيمن هديت الى آخره وسنذكره فى القنوت (قوله ولنا ماروى أنه صلى الله عليه وسلم قنت قبل الركوع) لو قال كان يقنت كان أولى قال النسائى وابن ماجه حدثنا على بن ميمون الرقى حدثنا مخلد بن يزيد عن سفيان عن زبيد اليامى عن سعيد بن عبد الرحمن بن أبزى عن أبيه عن أبى بن كعب أن رسول الله صلى الله عليه وسلم كان يوتر فيقنت قبل الركوع انتهى لابن ماجه ولفظ النسائى كان يوتر بثلاث يقرأ فى الاولى سبح اسم ربك الاعلى وفى الثانية قل ياأيها الكافرون وفى الثالثة قل هو الله أحد ويقنت قبل الركوع انتهى وزاد فى سننه فاذا فرغ قال سبحان الملك القدوس ثلاث مرات يطيل فى آخرهن ثم قال وقد روى هذا الحديث غير واحد عن زبيد اليامى ولم يقل فيه وقنت قبل الركوع يريد بغير واحد من الرواة عن زبيد الذين لم يذكروا القنوت الاعمش وشعبة وعبد الملك بن أبى سليمان وجرير بن حازم لكن غايته أنه تفرد العدل بالزيادة وزيادة العدل مقبولة وقد أخرج الخطيب فى كتاب القنوت له حدثنا أبو الحسن أحمد بن محمد الاهوازى أنا أحمد بن محمد بن سعيد حدثنا أحمد بن الحسين بن عبد الملك حدثنا منصور بن أبى نويرة عن شريك عن منصور

(وحكى الحسن) البصرى (اجماع المسلمين على الثلاث) وهو مذهب أبى بكر وعمر والعبادلة وأبى هريرة روى أن عمر رأى سعيدا يوتر بركعة فقال ماهذه البتيراء لتشفعنها أو لأؤدبنك انما قال ذلك لان الأثر اشتهر أن النبى صلى الله عليه وسلم نهى عن البتيراء قيل ولا حجة له فيماروى لان الله تعالى وتر لامن حيث العدد فان قيل روى أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال من أحب أن يوتر بخمس فليفعل ومن أحب أن يوتر بواحدة فليفعل وروى انه أوتر بسبع وبتسع واحدى عشرة فاوجهه ذلك أجيب بأنه يجوز أن يكون ذلك قبل استقرار الوتر أو يحمل على انه يتنفل بالركعتين ويوتر بالثلاث وكذا غيره (ويقنت فى الثالثة قبل الركوع وقال الشافعى) فى قوله الذى يوافقنا فيه على الثلاث يقنت فيها (بعد الركوع لماروى أنه عليه السلام قنت فى آخر الوتر وهو بعد الركوع) ولنا ماروى أن ابن مسعود بعث أمة لتراقب وتر رسول الله صلى الله عليه وسلم فذكرت له أنه أوتر بثلاث ركعات قرأ فى الاولى بسبح اسم ربك الاعلى وفى الثانية بقل ياأيها الكافرون وفى الثالثة بقل هو الله أحد وقنت قبل الركوع وهكذا ذكر ابن عباس والجواب عماروى انه قنت فى آخر الوتر أن مازاد على نصف الشئ فهو آخره (ويقنت فى جميع السنة خلافا للشافعى) فانه يقول يقنت فى النصف الاخير من رمضان لاغير لماروى أن عمر أمر أبى بن كعب بالامامة فى ليالى رمضان وأمر بالقنوت فى النصف الاخير منه ولنا قوله عليه السلام للحسن حين علمه دعاء القنوت

(قوله قيل ولا حجة له فيماروى لان الله وتر لامن حيث العدد) أقول تأمل

منصور عن ابراهيم عن علقمة عن عبد الله بن مسعود رضى الله عنه أن النبى صلى الله عليه وسلم قنت فى الوتر قبل الركوع وذكره ابن الجوزى فى التحقيق وسكت عنه وأخرج أبو نعيم فى الحلية عن عطاء بن مسلم حدثنا العلاء بن المسيب عن حبيب بن أبى ثابت عن ابن عباس قال أوتر النبى صلى الله عليه وسلم بثلاث فقنت فيها قبل الركوع وأخرج الطبرانى فى الاوسط حدثنا محمود بن محمد المروزى حدثنا سهيل ابن العباس الترمذى حدثنا سعيد بن سالم القداح عن عبيد الله عن نافع عن ابن عمر أن النبى صلى الله عليه وسلم كان يوتر بثلاث ركعات و يجعل القنوت قبل الركوع وقول أبى نعيم غريب من حديث حبيب والعلاء تفرد به عطاء بن مسلم وقول الطبرانى لم يروه عن عبيد الله الا سعيد بن سالم لا يوجب البعد لما قلنا فى كلام النسائى بل قد حصل من انفراد سفيان الثورى عن زبيد ومن تفرد عطاء بن مسلم عن العلاء ومن تفرد سعيد عن عبيد الله مع حديث ابن مسعود الذى سكت عليه فى التحقيق تظافر كثير مع أن كل طريق منها اما حسن أو صحيح وما فى حديث أنس أنه صلى الله عليه وسلم قنت بعد الركوع فالمراد منه أن ذلك كان شهرا فقط بدليل ما فى الصحيح عن عاصم الاحول سألت أنسا عن القنوت فى الصلاة قال نعم فقلت أكان قبل الركوع أو بعده قال قبله قلت فان فلانا أخبرنى عنك أنك قلت بعده قال كذب انما قنت صلى الله عليه وسلم بعد الركوع شهرا انتهى وعاصم كان ثقة جدا ولا معارضة محتمة فى ذلك مع ما رواه أصحاب أنس بل هذه تصلح مفسرة للمراد بروايتهم أنه قنت بعده ومما يحقق ذلك أن عمل الصحابة أو أكثرهم كان على وفق ما قلنا قال ابن أبى شيبة حدثنا يزيد بن هرون عن هشام الدستوائى عن حماد عن ابراهيم عن علقمة أن ابن مسعود وأصحاب النبى صلى الله عليه وسلم كانوا يقنتون فى الوتر قبل الركوع ولما ترجح ذلك خرج ما بعد الركوع من كونه محلا للقنوت فلذا روى عن أبى حنيفة انه لو سها عن القنوت فتذكره بعد الاعتدال لا يقنت ولو تذكره فى الركوع فعنه روايتان احداهما لا يقنت والاخرى يعود الى القيام فيقنت والذى فى فتاوى قاضيخان والصحيح أنه لا يقنت فى الركوع ولا يعود الى القيام فان عاد الى القيام وقنت ولم يعد الركوع لم تفسد صلاته لان ركوعه قائم لم يرتفض وفى الخلاصة بعد ما ذكر الروايتين قال فى رواية يعود ويقنت ولا يعيد الركوع وعليه السهو قنت أو لم يقنت وهذا يحقق خروج القومة عن المحلية بالكلية الا اذا اقتدى بمن يقنت فى الوتر بعد الركوع فانه يتابعه اتفاقا أما لو نسى السورة والقنوت فلا شك أنه يعود اذا تذكر فى الركوع فيقرؤهما و يرتفض الركوع فلو لم يركع بطلت وأجمعوا على أن المسبوق بركعتين اذا قنت مع الامام فى الثالثة لا يقنت مرة أخرى وعن أبى الفضل تسويته بالثالثة وسيأتى فى سجود السهو ولو سبقه الامام فركع وهو لم يفرغ يتابعه ولو ركع الامام وترك القنوت ولم يقرأ المأموم منه شيأ ان خاف فوت الركوع ركع والا قنت ثم ركع الخلافية الثانية له فيها ما رواه أبو داود أن عمر رضى الله عنه جمع الناس على أبى بن كعب فكان يصلى بهم عشرين ليلة من الشهر يعنى رمضان ولا يقنت بهم الا فى النصف الثانى فاذا كان العشر الاواخر تخلف فصلى فى بيته وللمتن طريق آخر ضعفها النووى فى الخلاصة وما أخرج ابن عدى عن أنس كان صلى الله عليه وسلم يقنت فى النصف من رمضان الخ ضعيف بأبى عاتكة وضعفه البيهقى مع أن القنوت فيه وفيما قبله يحتمل كونه طول القيام فانه يقال عليه تخصيصا للنصف الاخير بزيادة الاجتهاد فهذا المعنى يمنع تبادر المتنازع فيه بخصوصه ولنا ما ذكره فى الكتاب من قوله صلى الله عليه وسلم للحسن اجعله فى وترك وهو بهذا اللفظ غريب والمعروف ما أخرجوه فى السنن الاربعة عن بريد بن أبى مريم عن أبى الجوزاء عن الحسن بن على رضى الله عنهما قال علمنى رسول الله صلى الله عليه وسلم كلمات أقولهن فى الوتر وفى لفظ فى قنوت الوتر اللهم اهدنى فيمن هديت وعافنى فيمن عافيت

وتولني فيمن توليت وبارك لى فيما أعطيت وقني شر ما قضيت انك تقضي ولا يقضى عليك وانه لا يذل من واليت تباركت وتعاليت حسنه الترمذي ورواه ابن حبان والبيهقي وزاد فيه بعد واليت ولا يعز من عاديت وزاد النسائي بعد وتعاليت وصلى الله على النبي قال النووي اسناده صحيح أو حسن ورواه الحاكم وقال فيه اذا رفعت رأسي ولم يبق الا السجود كما قدمناه وأخرج الاربعة أيضا وحسنه الترمذي عن علي رضي الله عنه انه صلى الله عليه وسلم كان يقول في آخر وتره اللهم اني أعوذ برضاك من سخطك وبمعافاتك من عقوبتك وأعوذ بك منك لا أحصي ثناء عليك أنت كما أثنيت على نفسك ولا شك أن فيما قدمناه في الخلافية قبل هذه ما هو أنص على المواظبة على قنوت الوتر من هذا فارجع اليه تستغن عن هذا في هذا المطلوب وانما يحتاج اليه في اثبات وجوب القنوت وهو متوقف على ثبوت صيغة الامر فيه أعني قوله اجعل هذا في وترك والله أعلم به فلم يثبت لي ومنهم من حاول الاستدلال بالمواظبة المفادة من الاحاديث وهو متوقف على كونها غير مقرونة بالترك مرة لكن مطلق المواظبة أعم من المقرونة به أحيانا وغير المقرونة ولا دلالة للاعم على الاخص والا وجبت هذه الكلمات عينا أو كانت أولى من غيرها لكن المتقرر عندهم ما أخرجه أبو داود في المراسيل عن خالد بن أبي عمران قال بينما رسول الله صلى الله عليه وسلم يدعو على مضر اذ جاءه جبريل فأومأ اليه أن اسكت فسكت فقال يا محمد ان الله لم يبعثك سبابا ولا لعانا وانما بعثك رحمة للعالمين ليس لك من الامر شيء ثم علمه القنوت اللهم انا نستعينك ونستغفرك ونؤمن بك ونخضع لك ونخلع ونترك من يكفرك اللهم اياك نعبد ولك نصلي ونسجد واليك نسعى ونحفد نرجو رحمتك ونخاف عذابك ان عذابك الجد بالكفار ملحق وعن طائفة من المشايخ أنه لا يوقت في دعاء القنوت لانه حينئذ يجري على اللسان من غير صدق رغبة فلا يحصل به المقصود وقال آخرون ذلك في غير اللهم انا نستعينك لان الصحابة اتفقوا عليه ولو قرأ غيره جاز والاولى أن يقرأ بعده قنوت الحسن اللهم اهدني فيمن هديت ولانه ربما يجري على اللسان ما يشبه كلام الناس اذا لم يوقت فتفسد الصلاة ثم اذا شرع في دعاء القنوت قال اللهم اهدني فيمن هديت لم يذكر رفع اليدين فيه والذي في ترجمة أبي يوسف قال أحمد بن أبي عمران الفقيه حدثني فرج مولى أبي يوسف قال رأيت مولاي أبا يوسف اذا دخل في القنوت للوتر رفع يديه في الدعاء قال ابن أبي عمران كان فرج ثقة انتهى ووجهه عموم دليل الرفع للدعاء ويجاب بأنه مخصوص بما ليس في الصلاة للاجماع على أن لا رفع في دعاء التشهد ومن لا يحسن القنوت يقول ربنا آتنا في الدنيا حسنة وفي الآخرة حسنة وقنا عذاب النار وقال أبو الليث يقول اللهم اغفر لي ويكرر ثلاثا انتهى وحديث لا ترفع الايدي الا في سبع مواطن تقدم الكلام عليه في صفة الصلاة الخلافية الثالثة لها حديث أبي جعفر الرازي عن أنس ما زال رسول الله صلى الله عليه وسلم يقنت في الصبح حتى فارق الدنيا رواه الدارقطني وغيره وفي البخاري عن أبي هريرة قال لأنا أقربكم صلاة برسول الله صلى الله عليه وسلم فكان أبو هريرة يقنت في الركعة الاخيرة من صلاة الصبح بعد ما يقول سمع الله لمن حمده فيدعو للمؤمنين ويلعن الكفار وحديث ابن أبي فديك عن عبد الله بن سعيد المقبري عن أبيه عن أبي هريرة قال كان النبي صلى الله عليه وسلم اذا رفع رأسه من الركوع من صلاة الصبح في الركعة الثانية يرفع يديه فيدعو بهذا الدعاء اللهم اهدني فيمن هديت وعافني فيمن عافيت وتولني فيمن توليت وبارك لي فيما أعطيت وقني شر ما قضيت انك تقضي ولا يقضى عليك انه لا يذل من واليت تباركت وتعاليت وفي هذا مع ما قدمناه من حديث الحسن ما يصرح بان قولهم اللهم اهدنا فيمن هديت وعافنا بالجمع خلاف المنقول لكنهم لفقوه من حديث في حق الامام عام لا يخص القنوت ولا يخفى انه صلى الله عليه وسلم كان يقول ذلك وهو امام لانه لم يكن يصلي الصبح منفردا ليحفظه الراوي منه في تلك الحالة مع أن اللفظ المذكور في الحديث يفيد المواظبة على ذلك وقال

الحازمي في كتاب الناسخ والمنسوخ انه روى يعني القنوت في الفجر عن الخلفاء الاربعة وغيرهم مثل عمار بن ياسر وأبي بن كعب وأبي موسى الاشعري وابن عباس وأبي هريرة والبراء بن عازب وأنس وسهل ابن سعد الساعدي ومعاوية بن أبي سفيان وعائشة رضي الله عنهم وقال ذهب اليه أكثر الصحابة والتابعين وذكر جماعة من التابعين والجواب أولاً أن حديث ابن أبي فديك الذي هو النص في مطلوبهم ضعيف فانه لا يحتج بعبد الله هذا ثم نقول في دفع ما قبله انه منسوخ كما صرح المصنف به قريباً تمسكاً بما رواه البزار وابن أبي شيبة والطبراني والطحاوي كلهم من حديث شريك القاضي عن أبي حمزة القصاب عن ابراهيم عن علقمة عن عبد الله قال لم يقنت رسول الله صلى الله عليه وسلم في الصبح الا شهراً ثم تركه لم يقنت قبله ولا بعده وأعلوه بالقصاب تركه أحمد بن حنبل وابن معين وضعفه عمرو بن علي الفلاس وأبو حاتم وحاصل تضعيفهم اياه انه كان كثير الوهم فلا يكون حديثه رافعاً الحكم ثابت بالقوي قلنا بمثل هذا ضعف جماعة أبا جعفر قال ابن المديني فيه كان يخلط وقال ابن معين كان يخطئ وقال أحمد ليس بالقوي وقال أبو زرعة كان يهم كثيراً وقال ابن حبان كان ينفرد بالمناكير عن المشاهير فكافأه القصاب ثم يقوى ظن ثبوت ما رواه القصاب بان شبابة روى عن قيس بن الربيع عن عاصم بن سليمان قال قلنا لانس بن مالك رضي الله عنه ان قوماً يزعمون أن النبي صلى الله عليه وسلم لم يزل يقنت بالفجر فقال كذبوا انما قنت رسول الله صلى الله عليه وسلم شهراً واحداً يدعو على أحياء من أحياء المشركين فهذا عن أنس صريح في مناقضة رواية أبي جعفر عنه وفي أنه منسوخ وقيس هذا وان كان يحيى بن معين ضعفه فقد وثقه غيره وليس بدون أبي جعفر بل مثله أو أرفع منه فان الذين ضعفوا أبا جعفر أكثر ممن ضعف قيساً وانما يعرف تضعيف قيس عن ابن معين وذكر سبب تضعيفه قال أحمد بن سعيد بن أبي مريم سألت يحيى عن قيس بن الربيع فقال ضعيف لا يكتب حديثه فانه يحدث بالحديث عن عبيدة وهو عنده عن منصور وهذا لا يوجب رد حديثه اذ غايته أنه غلط في ذكر عبيدة بدل منصور ومن سلم من مثل هذا من المحدثين كذا قيل وفيما قاله نظر فقد ضعفه غير يحيى قال النسائي متروك وقال الدارقطني ضعيف وعن أحمد كان كثير الخطا وله أحاديث منكرة وكان وكيع وابن المديني يضعفانه وتكلم فيه يحيى بن سعيد القطان لكن كان شعبة يثني عليه حتى قال من يعذرني من يحيى لا يرضى قيس بن الربيع وقال معاذ بن معاذ قال لي شعبة ألا ترى الى قيس بن سعيد القطان يتكلم في قيس بن الربيع والله ماله الى ذلك سبيل وقال أبو قتيبة قال لي شعبة عليك بقيس بن الربيع وقال ابن حبان سبرت أخبار قيس بن الربيع من روايات القدماء والمتأخرين وتتبعتها فرأيته صدوقاً في نفسه مأموناً حيث كان شاباً فلما كبر ساء حفظه وامتحن بولد سوء يدخل عليه وسرد ابن عدي له جملة ثم قال ولقيس غير ما ذكر من الحديث وعامة رواياته مستقيمة وقال أبو حاتم محله الصدق وليس بقوي قال الذهبي القول ما قاله شعبة وانه لا بأس به فلا ينزل بذلك عن أبي جعفر الرازي و يزداد اعتضاده بل يستقل باثبات ما نسبناه لانس ما رواه الخطيب في كتاب القنوت من حديث محمد بن عبد الله الانصاري حدثنا سعيد بن أبي عروبة عن قتادة عن أنس أن النبي صلى الله عليه وسلم كان لا يقنت الا اذا دعا لقوم أو دعا عليهم وهذا اسناد صحيح قاله صاحب تنقيح التحقيق وأما ما أخرجه الخطيب عن أنس في كتابه هذا مما يخالف ذلك نحو مما أخرجه عن دينار بن عبد الله خادم أنس ما زال صلى الله عليه وسلم يقنت حتى مات وغيره فقد شنع عليه أبو الفرج بن الجوزي بسبب ذلك وبلغ فيه الغاية ونسبه الى ما ينبغي صون كتابنا عنه بسبب أنه يعلم أنها باطلة وقد اشتهر بعض الرواة فيها بالوضع على أنس وقال صلى الله عليه وسلم من حدث عني بحديث وهو يرى أنه كذب فهو أحد الكاذبين وما أسلفناه في الخلافية السابقة من قول أنس

لعاصم حين سأله عن القنوت نعم ثم ذكر له أن فلانا قال بعده فقال كذب انما قنت رسول الله صلى الله عليه وسلم شهرا انما يقتضي بقاء القنوت قبل الركوع في الصلاة لا في الفجر ونحن نقول به اذ نقول ببقائه في الوتر لانه انما سأله عن القنوت في الصلاة ولو كان عارضه ما رويناه عنه وأنص من ذلك في النفي العام ما أخرجه أبو حنيفة عن حماد بن أبي سليمان عن ابراهيم عن علقمة عن عبد الله بن مسعود أن رسول الله صلى الله عليه وسلم لم يقنت في الفجر قط الا شهرا واحدا لم ير قبل ذلك ولا بعده وانما قنت في ذلك الشهر يدعو على ناس من المشركين فهذا لا غبار عليه ولهذا لم يكن أنس نفسه يقنت في الصبح كما رواه الطبراني قال حدثنا عبد الله بن محمد بن عبد العزيز حدثنا شيبان بن فروخ حدثنا غالب بن فرقد الطحان قال كنت عند أنس بن مالك رضي الله عنه شهرين فلم يقنت في صلاة الغداة واذ ثبت النسخ وجب حمل الذي عن أنس من رواية أبي جعفر ونحوه اما على الغلط أو على طول القيام فانه يقال عليه أيضا في الصحيح عنه صلى الله عليه وسلم أفضل الصلاة طول القنوت أي القيام ولا شك أن صلاة الصبح أطول الصلوات قياما والاشكال نشأ من اشتراك لفظ القنوت بين ما ذكر وبين الخضوع والسكوت والدعاء وغيرها أو يحمل على قنوت النوازل كما اختاره بعض أهل الحديث من أنه لم يزل يقنت في النوازل وهو ظاهر ما قدمناه عن أنس كان لا يقنت الا اذا دعا الخ وسننظر فيه ويكون قوله ثم ترك في الحديث الآخر يعني الدعاء على أولئك القوم لا مطلقا وأما قنوت أبي هريرة المروي فانما أراد بيان أن القنوت والدعاء للمؤمنين وعلى الكافرين وقد كان من رسول الله صلى الله عليه وسلم لا أنه مستمر لاعترافهم بان القنوت المستمر ليس يسن فيه الدعاء لهؤلاء وعلى هؤلاء في كل صبح ومما يدل على أن هذا أراد وان كان غير ظاهر لفظ الراوي ما ثبت عنه ما أخرجه ابن حبان عن ابراهيم بن سعد عن الزهري عن سعيد وأبي سلمة عن أبي هريرة رضي الله عنه قال كان رسول الله صلى الله عليه وسلم لا يقنت في صلاة الصبح الا أن يدعو لقوم أو على قوم وهو سند صحيح فلزم أن مراده ما قلنا أو بقاء قنوت النوازل لان قنوته الذي رواه كان كقنوت النوازل وكيف يكون القنوت سنة راتبة جهرية وقد صح حديث أبي مالك سعد بن طارق الاشجعي عن أبيه صليت خلف النبي صلى الله عليه وسلم فلم يقنت وصليت خلف أبي بكر فلم يقنت وصليت خلف عمر فلم يقنت وصليت خلف عثمان فلم يقنت وصليت خلف علي فلم يقنت ثم قال يا بني انها بدعة رواه النسائي وابن ماجه والترمذي وقال حديث حسن صحيح ولفظ ابن ماجه عن أبي مالك قال قلت لابي يا أبت انك قد صليت خلف رسول الله صلى الله عليه وسلم وأبي بكر وعمر وعثمان وعلي بالكوفة نحوا من خمس سنين أكانوا يقنتون في الفجر قال أي بني محدث وهو أيضا ينفي قول الحازمي في أن القنوت عن الخلفاء الاربعة وقوله ان عليه الجمهور معارض بقول حافظ آخر ان الجمهور على عدمه وأخرج ابن أبي شيبة أيضا عن أبي بكر وعمر وعثمان أنهم كانوا لا يقنتون في الفجر وأخرج عن علي أنه لما قنت في الصبح أنكر الناس عليه فقال استنصرنا على عدونا وفيه زيادة أنه كان منكرا عند الناس وليس الناس اذ ذاك الا الصحابة والتابعين وأخرج عن ابن عباس وابن مسعود وابن عمر وابن الزبير أنهم كانوا لا يقنتون في صلاة الفجر وأخرج عن ابن عمر انه قال في قنوت الفجر ما شهدت وما علمت وما أسند الحازمي عن سعيد ابن المسيب أنه ذكر له قول ابن عمر في القنوت فقال أما انه قنت مع أبيه ولكنه نسي ثم أسند عن ابن عمر أنه كان يقول كبرنا ونسينا ائتوا سعيد بن المسيب فاسألوه مدفوع بان عمر لم يقنت بما صح عنه مما قدمناه وقال محمد بن الحسن أخبرنا أبو حنيفة عن حماد بن أبي سليمان عن ابراهيم النخعي عن الاسود ابن يزيد أنه صحب عمر بن الخطاب سنتين في السفر والحضر فلم يره قانتا في الفجر وهذا سند لا غبار عليه ونسبة ابن عمر الى النسيان في مثل هذا في غاية البعد وانما يقرب ادعاؤه في الامور التي تسمع وتحفظ أو الافعال التي تفعل أحيانا في العمر أما فعل يقصد الانسان الى فعله كل غداة مع خلق كلهم يفعله ثم

(اجعل هذا في وترك من غير فصل) وتأويل ما روى عن عمر أن المراد بالقنوت طول القراءة في الصلاة ولئن سلم أن المراد به القنوت المتنازع فيه فذلك أثر الصحابي والشافعي لا يرى الاحتجاج به لا يقال انما احتج به لانه اجماع معنى فان أبيا كان يوما بحضرة من الصحابة ولم ينكر عليه أحد فدخل محل الاجماع لان خلاف ابن عمر قد ثبت حيث قال لا أعرف القنوت الا طول القيام ومع خلافه لا ينعقد الاجماع (ويقرأ في كل ركعة من الوتر) بالاجماع أما عند من يقول بأنه سنة فلأن القراءة واجبة في جميع ركعات النفل وأما عند أبي حنيفة فلأن وجوبه لما كان بالسنة وجب القراءة في الجميع احتياطا الا أنه لا تفيد القطع واستدلال المصنف بقوله تعالى فاقرؤا ما تيسر من القرآن انما هو على وجوب مطلق القراءة وأما على تعيين الفاتحة وضم سورة اليها فلا دلالة للآية على ذلك نعم ما روينا من حديث ابن مسعود دليل على ذلك وأما أنه لا يعين سورة بعينها يقرؤها على الدوام فقد تقدم الكلام فيه ولو أراد التبرك بما ورد عن ابن مسعود في بعض الاوقات كان حسنا (وان أراد أن يقنت كبر لان الحالة قد اختلفت) من حقيقة القراءة الى شبهها والتكبيرات شرعت عند اختلاف الحالات كالقيام والركوع والسجود قبل التكبير مشروع عند اختلافها أفعالا كالخفض والرفع لا أقوالا ألا يرى أنه لا يكبر عند الانتقال من الاستفتاح الى القراءة وان اختلفت الحالة من الثناء الى القراءة وأجيب بأنه ثبت رفع اليد في هذه الحالة بقوله صلى الله عليه وسلم (لا ترفع الايدي الا في سبع مواطن) ورفعها بغير تكبير غير مشروع في الصلاة كما في تكبيرة الافتتاح وتكبيرات العيدين فكان التكبير ثابتا به وهو من باب الاستحسان بالاثر لان القياس يقتضي خلافه لان مبنى الصلاة على السكينة والوقار وقد ذكرنا المواطن السبعة في صفة الصلاة وانما قال في سبع وان كان المواطن مذكرا على تأويل البقاع والمراد بنفي رفع الايدي على سبيل الحصر أن لا ترفع على وجه سنة الهدى الا في سبع مواطن لا نفيه مطلقا لان رفعها عند الدعاء مستحب وعليه المسلمون في عامة البلدان وليس في القنوت دعاء معين سوى قوله اللهم انا نستعينك فان الصحابة اتفقوا على هذا في القنوت والاولى أن يأتي بعده بما علم رسول الله صلى الله عليه وسلم الحسن بن علي في قنوته اللهم اهدني فيمن هديت الخ ولا يقنت في صلاة غيرها خلافا للشافعي قال أبو نصر البغدادي القنوت في الفجر سنة عند الشافعي وفي غيرها ان حدثت حادثة فان لم تحدث فله قولان واستدل بحديث أنس كان النبي صلى الله عليه وسلم يقنت في صلاة الفجر الى أن فارق الدنيا ولنا ما روى ابن مسعود أن النبي صلى الله عليه وسلم قنت في صلاة الفجر شهرا يدعو على حي من أحياء العرب وهكذا روى عن أنس قال قنت رسول الله صلى الله عليه وسلم في صلاة الفجر شهرا أو قال أربعين يوما يدعو على رعل وذكوان وعصية حين قتلوا القراء وهم سبعون رجلا أو ثمانون وقيل فلما نزل قوله تعالى ليس لك من الامر شيء أو يتوب عليهم ترك ذلك

اجعل هذا في وترك من غير فصل (ويقرأ في كل ركعة) من الوتر (فاتحة الكتاب وسورة) لقوله تعالى فاقرؤا ما تيسر من القرآن (وان أراد أن يقنت كبر) لان الحالة قد اختلفت (ورفع يديه وقنت) لقوله عليه السلام لا ترفع الايدي الا في سبع مواطن وذكر منها القنوت (ولا يقنت في صلاة غيرها) خلافا للشافعي رحمه الله في الفجر لما روى ابن مسعود رضي الله عنه أنه عليه السلام قنت في صلاة الفجر شهرا ثم تركه

من صبح الى صبح ينساه بالكلية ويقول ما شهدت ولا علمت ويتركه مع أنه يصبح فيرى غيره يفعله فلا يتذكر فلا يكون مع شيء من العقل وبما قدمناه الى هنا نقطع بان القنوت لم يكن سنة راتبة اذ لو كان راتبة يفعله صلى الله عليه وسلم كل صبح يجهر به ويؤمن من خلفه أو يسر به كما قال مالك الى أن توفاه الله تعالى لم يتحقق بهذا الاختلاف بل كان سبيله أن ينقل كنقل جهر القراءة ومخافتتها واعداد الركعات فان مواظبته على وقوفه بعد فراغ جهر القراءة زمانا ساكتا قائما يظهر كقول مالك مما يدركه من خلفه وتتوفر دواعيهم على سؤاله ان ذلك لماذا وأقرب الأمور في توجيه نسبة سعيد النسيان لابن عمر ان صح عنه أن يراد قنوت النازلة فان ابن عمر رضي الله عنه نفى القنوت مطلقا فقال سعيد قنت مع أبيه يعني في النازلة ولكنه نسي فان هذا شيء لا يواظب عليه لعدم لزوم سببه وقد روى عن الصديق رضي الله عنه أنه قنت عند محاربة الصحابة مسيلمة وعند محاربة أهل الكتاب وكذلك قنت عمر وكذا علي في محاربة معاوية ومعاوية في محاربته الا أن هذا ينشئ لنا أن القنوت للنازلة مستمر لم ينسخ وبه قال جماعة من أهل الحديث وحملوا عليه حديث أبي جعفر عن أنس ما زال يقنت حتى فارق الدنيا أي عند النوازل وما ذكرنا من أخبار الخلفاء يفيد تقرره لفعلهم ذلك بعده صلى الله عليه وسلم وما ذكرناه من حديث أبي مالك وأبي هريرة وأنس وباقي أخبار الصحابة لا يعارضه بل انما تفيد نفي سنيته راتبا في الفجر

(قوله وتأويل ما روى الخ) أقول فيه بحث (قوله واذا أراد أن يقنت كبر لان الحالة قد اختلفت من حقيقة القراءة الى شبهها) أقول وانما قال شبهها لان قوله اللهم انا نستعينك كان مكتوبا في مصحف أبي وابن مسعود وكان ابن مسعود يسميه سورة القنوت ولهذا كره أبو حنيفة ومحمد رحمهما الله قراءته للجنب (قوله وأجيب بأنه ثبت الخ) أقول تسليم لورود السؤال على تعليل المصنف حيث أجاب بتغيير الدليل

(فان قنت الامام فى صلاة الفجر يسكت من خلفه عند أبى حنيفة ومحمد وقال أبو يوسف يتابعه) لان الاصل المتابعة (والقنوت مجتهد فيه) فلا يترك الاصل بالشك (ولهما انه منسوخ) لما روينا أنه صلى الله عليه وسلم قنت شهرا ثم ترك (ولا متابعة فى المنسوخ) واذا لم يتابعه ماذا يفعل (قال بعضهم يقف قائما ليتابعه فيما تجب متابعته وقيل يقعد تحقيقا للمخالفة لان الساكت شريك الداعى) ألا ترى أن المقتدى لا يأتى بالقراءة وهو شريك الامام لا يقال كيف يقعد تحقيقا للمخالفة وهى مفسدة للصلاة لان المخالفة فيما هو من الاركان أو الشرائط مفسدة لا فى غيرها ولا يقال الساكت اذا كان شريك الداعى ينبغى أن لا يقعد لان السكوت موجود فى القعود أيضا لان السكوت انما يكون دليل الشركة اذا لم توجد المخالفة وقد وجدت لانه قاعد وامامه قائم قال المصنف (والاول أظهر) لان فعل الامام يشتمل على مشروع وغيره فما كان مشروعا يتبعه فيه وما كان غير مشروع لا يتبعه فيه وقال بعضهم يسلم قبل الامام لان الامام اشتغل بالبدعة فلا معنى لانتظاره ولم يذكره المصنف لانه مخالفة ظاهرة للامام فيما هو مشروع وهو السلام (ودلت المسئلة على جواز الاقتداء بالشفعويه) يعنى أن هذه المسئلة تدل على شيئين أحدهما أن اقتداء حنفى المذهب بشافعى المذهب جائز والثانى أن المقتدى يتابع امامه فى قراءة القنوت فى الوتر وذلك لان الخلاف فى المتابعة فى قنوت الفجر مع انه اتباع فى الخطا اجماع على المتابعة فى الدعاء المسنون لان قنوت الوتر صواب بيقين وقال أبو اليسر الاقتداء بشافعى المذهب غير جائز من غير أن يطعن فى دينهم لما روى مكحول النسفى فى كتاب سماه الشعاع عن أبى حنيفة أن من رفع يديه عند الركوع وعند رفع الرأس منه تفسد صلاته وجعل ذلك عملا كثيرا فصلاتهم فاسدة عندنا فلا يصح الاقتداء بهم وفيه نظر لان فساد الصلاة عند رفع الرأس من الركوع برفع اليدين لا يمنع صحة الاقتداء فى الابتداء لجواز صلاة الامام اذ ذاك ثم قوله بالشفعويه خطأ من حيث اللغة لان النسبة الى الشافعى شافعى بحذف ياء النسبة من المنسوب اليه

(فان قنت الامام فى صلاة الفجر يسكت من خلفه عند أبى حنيفة ومحمد رحمهما الله وقال أبو يوسف رحمه الله يتابعه) لانه تبع لامامه والقنوت مجتهد فيه ولهما أنه منسوخ ولا متابعة فيه ثم قيل يقف قائما ليتابعه فيما تجب متابعته وقيل يقعد تحقيقا للمخالفة لان الساكت شريك الداعى والاول أظهر ودلت المسئلة على جواز الاقتداء بالشفعويه وعلى المتابعة فى قراءة القنوت فى الوتر

سوى حديث أبى حمزة حيث قال لم يقنت قبله ولا بعده وكذا حديث أبى حنيفة رضى الله عنه فيجب كون بقاء القنوت فى النوازل مجتهدا وذلك أن هذا الحديث لم يؤثر عنه صلى الله عليه وسلم من قوله أن لا قنوت فى نازلة بعد هذه بل مجرد العدم بعدها فيتجه الاجتهاد بان يظن أن ذلك انما هو لعدم وقوع نازلة بعدها يستدعى القنوت فتكون شرعيته مستمرة وهو محمل قنوت من قنت من الصحابة بعد وفاته صلى الله عليه وسلم وبأن يظن رفع الشرعية نظرا الى سبب تركه صلى الله عليه وسلم وهو أنه لما نزل قوله تعالى ليس لك من الامر شئ ترك والله سبحانه أعلم (قوله يتابعه) كتكبيرات العيدين وسجود السهو اذا اقتدى بمن يزيد على الثلاث ويسجد قبل السلام يتابعه كذا هذا قلنا المتابعة انما تجب فى الفصل المجتهد فيه وما نحن فيه اما مقطوع بنسخه أو بعدم كونه سنة من الاصل وان الذى كان فى الفجر انما كان قنوت نازلة وانقطع بزوالها لما قلنا انه لو كان سنة راتبة ظاهرة الظهور المذكور بالمواظبة على الجهر أو السكوت بعد القراءة الى أن توفى الله تعالى نبيه لم يختلف فيه ولنقل نقل أعداد الركعات فان كان الاول فظاهر وان كان الثانى فكذلك لاتحاد اللازم له وللنسخ من عدم جواز الاجتهاد فيه لان ذلك فى النسخ للعلم برفع حكمه وقد علمناه على التقدير الثانى ارتفاع حكمه فهو أولى بعدم تسويغ الاجتهاد فيه (قوله لان الساكت شريك الداعى) مشترك الالزام بأن الجالس أيضا ساكت فلا بد من تقييد مشاركته الداعى بحال موافقته فى خصوص هيئة الداعى لكنه يقتضى أنه انما يكون مشاركا له اذا رفع يديه مثله لانها من هيئة الامام الآن يلغى ذلك ويقال مجرد الوقوف خلف الداعى الواقف ساكتا يعد شركة له فى ذلك عرفا رفع يديه مثله أولا وهو حق (قوله والاول أظهر) لوجوب المتابعة فى غير القنوت وشركته عرفا لا توجب شركته عند الله تعالى حتى يكون عند الله تعالى قانتا فى الفجر ﴿ فرع ﴾ المسبوق الذى أدرك الامام فى الثالثة لا يقنت فيما يقضى (قوله ودلت المسئلة على جواز الاقتداء بالشفعويه) وفى بعض النسخ بالشافعية وهو الصواب لما عرف من وجوب حذف ياء النسب

(قوله لان الخلاف فى المتابعة فى قنوت الفجر مع انه اتباع فى الخطا اجماع على المتابعة فى الدعاء المسنون لان قنوت الوتر صواب بيقين) أقول قال ابن الهمام وفيه نظر اذ لا ملازمة بين المتابعة فى قنوت بدعى وتجويزها فى مسنون لجواز أن يمنع فيهما بل الوجه أن المانع انما علل بنسخه فعلم أنه لو كان غير منسوخ جازت والا لقال مثلا لا يتابعه لانه ذكر لا يشارك فيه المأموم امامه كالقراءة والتسميع فلما لم يعلل قط بذلك كان ظاهرا فى أنه علة مساوية عنده اه

النسب اذا نسب الى ماهى فيه ووضع الياء الثانية مكانها حتى تتحد الصورة قبل النسبة الثانية وبعدها والتميز حينئذ من خارج ثم وجه الدلالة فى الاول أن اختلافهم فى أنه يتابعه أولا فيقف ساكتا أو يقعد ينتظره حتى يسلم معه أو يسلم قبله ولا ينتظره فى السلام اتفاق على انه كان مقتديا اذ ذاك وهو فرع صحة اقتدائه ثم اطلاق القانت يشمل الشافعى وغيره ووجه الدلالة فى الثانية أن اختلافهم فى المتابعة فى قنوت هو بدعة اتفاق على المتابعة فى قنوت مسنون وفيه نظر اذ لا ملازمة بين منع المتابعة فى قنوت بدعى وتجويزها فى مسنون لجواز أن تمتنع فيهما بل الوجه أن المانع انما علل بنسخه فعلم انه لو كان غير منسوخ لجازت والا لقال مثلا لا يتابعه لانه ذكر لا يتابع فيه المأموم امامه كالقراءة والتسميع فلما لم يعلل قط الا بذلك كان ظاهرا فى أنه علة مساوية عنده ثم فى كل من الحكمين خلاف أما الاول فقال أبو اليسر اقتداء الحنفى بشافعى غير جائز لما روى مكحول النسفى فى كتاب له سماه الشعاع ان رفع اليدين فى الصلاة عند الركوع والرفع منه مفسد بناء على أنه عمل كثير حيث أقيم باليدين والمصنف أخذ الجواز قبلهم من جهة الرواية من هذه المسئلة فانها تفيد صحة الاقتداء وبقاءه الى وقت القنوت فتعارض تلك وتقدم هذه لشذوذ تلك صرح بشذوذها فى النهاية فى غير هذا الموضع وأيضا فالفساد عند الركوع لا يقتضى عدم صحة الاقتداء من الابتداء مع أن عروض البطلان غير مقطوع به لان الرفع جائز الترك عندهم ولو تحقق فالعمل الكثير المختار فيه مالو رآه شخص من بعيد ظنه ليس فى الصلاة ومنهم من قيد جواز الاقتداء بهم كقاضيخان بان لا يكون متعصبا ولا شاكا فى ايمانه ويحتاط فى موضع الخلاف كان يتوضأ من الخارج النجس ويغسل ثوبه من المنى ويمسح ربع رأسه فى أمثال هذه ولا يقطع الوتر ولا يخفى أن تعصبه انما يوجب فسقه ولا مسلم يشك فى ايمانه وقول ان شاء الله يقولونها للتبرك لا للشرط أوله باعتبار ايمان الموافاة وذكر شيخ الاسلام اذا لم يعلم منه هذه الاشياء بيقين يجوز الاقتداء به والمنع انما هو لمن شاهد ذلك ولو غاب عنه ثم رآه يصلى يعنى بعد ماشاهد تلك الامور الصحيح أنه يجوز الاقتداء به والذى قبل هذا يفيد أنه لا يصح الاقتداء به اذا عرف من حاله انه لم يحتط فى مواضع الخلاف سواء علم حاله فى خصوص ما يقتدى به فيه أولا هذا ولم يذكر الفساد بالنظر الى الامام بان شاهده ممن ذكره أو امرأة ولم يتوضأ وصلى وهو ممن يرى الوضوء من ذلك والاكثر على أنه يجوز وهو الاصح ومختار الهندوانى وجماعة أنه لا يجوز لان اعتقاد الامام أنه ليس فى الصلاة ولا بناء على المعدوم قلنا المقتدى يرى جوازها والمعتبر فى حقه رأى نفسه لا غيره وقول أبى بكر الرازى ان اقتداء الحنفى بمن يسلم على رأس الركعتين فى الوتر يجوز ويصلى معه بقيته لان امامه لم يخرجه بسلامه عنده لانه مجتهد فيه كما لو اقتدى بامام قد رعف يقتضى صحة الاقتداء وان علم منه ما زعم به فساد صلاته بعد كون الفصل مجتهدا فيه وقيل اذا سلم الامام على رأس الركعتين قام المقتدى فأتم منفردا وكان شيخنا سراج الدين يعتقد قول الرازى وأنكر مرة أن يكون فساد الصلاة بذلك مرويا عن المتقدمين حتى ذكرته بمسئلة الجامع فى الذين تحروا فى الليلة المظلمة وصلى كل الى جهة مقتدين بأحدهم فان جواب المسئلة أن من علم منهم بحال امامه فسدت لاعتقاده امامه على الخطا وماذكر فى الارشاد لا يجوز الاقتداء فى الوتر باجماع أصحابنا لانه اقتداء المفترض بالمتنفل يخالفه ما تقدم من اشتراط المشايخ فى الاقتداء بشافعى فى الوتر أن لا يفصله فانه يقتضى صحة الاقتداء عند عدم فصله وفى الفتاوى اقتداء حنفى فى الوتر بمن يرى أنه سنة قال الامام أبو بكر محمد بن الفضل يصح لان كلا يحتاج الى نية الوتر فلم تختلف نيتهما فأهدر اختلاف الاعتقاد فى صفة الصلاة واعتبر مجرد اتحاد النية لكن قد يستشكل اطلاقه بما ذكره فى التجنيس وغيره من أن الفرض لا يتأدى بنية النفل ويجوز عكسه وبنى عليه عدم جواز صلاة من صلى الخمس سنين ولم يعرف النافلة من المكتوبة مع اعتقاده أن منها فرضا ومنها نفلا فأفاد أن مجرد معرفة اسم الصلاة ونيتها لا يجوزها فان فرض المسئلة أنه صلى

واذا علم المقتدى منه مايزعم به فساد صلاته كالفصد وغيره لايجزئه الاقتداء به والمختار فى القنوت الاخفاء لانه دعاء والله أعلم

﴿ باب النوافل ﴾

الخمس و يعتقد أن من الخمس فرضا ونفلا وهذا فرع تعينها عنده بأسمائها من صلاة الظهر وصلاة العصر الى آخره ولان جواب المسئلة بعدم الجواز مطلقا انما هو بناء على عدم جواز الفرض بنية النفل أعم من أن يسميها أولا فانه اذا سماها بالظهر واعتقاده أن الظهر نفل فهو بنية الظهر ناو نفلا مخصوصا فلا يتأدى به الفرض فعلى هذا ينبغى أن لايجوز وتر الحنفى اقتداء بوتر الشافعى بناء على أنه لم يصح شروعه فى الوتر لانه بنيته اياه انما نوى النفل الذى هو الوتر فلا يتأدى الواجب بنية النفل وحينئذ فالاقتداء به فيه بناء على المعدوم فى زعم المقتدى نعم يمكن أن يقال لو لم يخطر بخاطره عند النية صفته من السنية أو غيرها بل مجرد الوتر ينتفى المانع فيجوز لكن اطلاق مسئلة التجنيس يقتضى أنه لايجوز وان لم يخطر بخاطره نفليته وفرضيته بعد أن كان المتقرر فى اعتقاده نفليته وهو غير بعيد للمتأمل وأما الثانى فعن محمد يقنت الامام و يسكت المقتدى وهذا كقول بعضهم فى القنوت يتحمله الامام عن المقتدى كالقراءة ويجهر به والاصح أنه يقنت كالامام ثم هل يجهر به الامام اختاره أبو يوسف فى رواية و يتابعونه الى بالكفار ملحق واذا دعا الامام يعنى اللهم اهدنى فيمن هديت أو غيره بعد ذلك هل يتابعونه ذكر فى الفتاوى خلافا بين أبى يوسف ومحمد فى قول محمد لا ولكن يؤمنون وقال بعضهم ان شاؤا سكتوا وقال الشيخ أبو بكر محمد بن الفضل عندى يخفى الامام وكذا المقتدى لانه ذكر كسائر الاذكار وثناء الافتتاح ولم يذكر هذا فى ظاهر الرواية وهل يصلى على النبى صلى الله عليه وسلم بعده اختلفوا فيه قيل لا وقيل نعم لانه سنة الدعاء ونحن قدأوعدناك من رواية النسائى ثبوت الصلاة عليه صلى الله عليه وسلم أعنى قوله وصلى الله على النبى ولا ينبغى أن يعدل عن هذا القول وأما المنفرد ففى البدائع نقلا عن شرح مختصر الطحاوى القاضى أنه مخير فيه بين الجهر والاخفاء كالقراءة والذى يقتضيه اختيار من اختار الاخفاء واختاره المصنف تبعا لابن الفضل رحمه الله الاخفاء وهو الاولى وفى الحديث خير الذكر الخفى ولانه المتوارث فى مسجد أبى حفص الكبير وهو من أصحاب محمد فهو ظاهر فى أنه علمه من محمد فى القنوت

﴿ فرع ﴾ أوتر قبل النوم ثم قام من الليل فصلى لايوتر ثانيا لقوله صلى الله عليه وسلم لاوتران فى ليلة ولزمه ترك المستحب المفاد بقوله صلى الله عليه وسلم اجعلوا آخر صلاتكم بالليل وترا لانه لايمكن شفع الاول لامتناع التنفل بركعة أو ثلاث

﴿ باب النوافل ﴾

ابتدأ بسنة الفجر لانها أقوى السنن حتى روى الحسن عن أبى حنيفة لوصلاها قاعدا من غير عذر لايجوز وقالوا العالم اذا صار مرجعا للفتوى جاز له ترك سائر السنن لحاجة الناس الا سنة الفجر وفى المبسوط ابتدأ بسنة الظهر لانها أول فى الوجود لان السنة تبع للفرض وأول صلاة فرضت صلاة الظهر يعنى أول صلاة صليت بعد الافتراض ثم اختلف فى الافضل بعد ركعتى الفجر قال الحلوانى ركعتا المغرب فانه صلى الله عليه وسلم لم يدعهما سفرا ولا حضرا ثم التى بعد الظهر لانها سنة متفق عليها بخلاف التى قبلها لانه قيل هى للفصل بين الاذان والاقامة ثم التى بعد العشاء ثم التى قبل الظهر ثم التى قبل العصر ثم التى قبل العشاء وقيل التى قبل العشاء والتى قبل الظهر و بعده و بعد المغرب كلها سواء وقيل التى قبل الظهر آكد وصححه المحسن وقد أحسن لان نقل المواظبة الصريحة عليها أقوى من نقل مواظبته على غيرها من غير

ركعتى

النجس من غير السبيلين وبان لاينحرف عن القبلة انحرافا فاحشا ولا يكون شاكا فى ايمانه وأن لايتوضأ فى الماء الراكد القليل وأن يغسل ثوبه من المنى ان كان رطبا أو يفركه اليابس منه وأن لايقطع الوتر ويراعى الترتيب فى الفوائت وأن يمسح ربع رأسه فان علم منه شيأ من هذه الاشياء لايصح الاقتداء وان لم يعلم جاز ويكره هذا حكم الفساد الراجع الى زعم المقتدى ولم يذكر حكم الفساد الراجع الى زعم الامام وقد اختلف مشايخنا فى ذلك فقال الهندوانى وجماعة ان المقتدى ان رأى امامه مس امرأة ولم يتوضأ لايصح الاقتداء به وذكر التمرتاشى ان أكثر مشايخنا جوزوه قال صاحب النهاية وقول الهندوانى أقيس لما أن زعم الامام أن صلاته ليست بصلاة فكان الاقتداء حينئذ بناء الموجود على المعدوم فى زعم الامام وهو الاصل فلا يصح الاقتداء (والمختار فى القنوت الاخفاء) مطلقا سواء كان القانت اماما أو مقتديا أو منفردا (لانه دعاء) وخير الدعاء الخفى ومنهم من يقول يجهر بالقنوت لانه شبهة القرآن فان الصحابة اختلفوا فى اللهم انا نستعينك أنه من القرآن أولا

﴿ باب النوافل ﴾

لما فرغ من بيان الفرض والواجب شرع فى بيان السنن والنوافل وترجم الباب بالنوافل لكونها أعم وأشمل

وركعتى الفجر وسننبه عليه ولو ترك الاربع قبل الظهر والتى بعدها أو ركعتى الفجر قيل لا تلحقه الاساءة لان محمدا سماه تطوعا الا أن يستخف فيقول هذا فعل النبى صلى الله عليه وسلم وأنا لا أفعله فحينئذ يكفر وفى النوازل ترك سنن الصلاة الخمس ان لم يرها حقا كفر وان رآها وترك قيل لا يأثم والصحيح أنه يأثم لانه جاء الوعيد بالترك ولا يخفى أن الاثم منوط بترك الواجب وقد قال صلى الله عليه وسلم للذى قال والذى بعثك بالحق لا أزيد على ذلك شيأ أفلح ان صدق ثم يستلزم ذلك الاساءة وفوات الدرجات والمصالح الاخروية المنوطة بفعل سنن الرسول صلى الله عليه وسلم هذا اذا تجرد الترك عن استخفاف بل يكون مع رسوخ الادب والتعظيم فان لم يكن كذلك دار بين الكفر والاثم بحسب الحال الباعثة له على الترك ثم هل الاولى وصل السنة التالية للفرض له أولا فى شرح الشهيد القيام الى السنة متصل بالفرض مسنون وفى الشافى كان صلى الله عليه وسلم اذا سلم يمكث قدر ما يقول اللهم أنت السلام ومنك السلام تباركت ياذا الجلال والاكرام وكذا عن البقالى وقال الحلوانى لا بأس بأن يقرأ بين الفريضة والسنة الاوراد ويشكل على الاول ما فى سنن أبى داود عن أبى رمثة قال صليت هذه الصلاة مع رسول الله صلى الله عليه وسلم وكان أبو بكر وعمر يقومان فى الصف المقدم عن يمينه وكان رجل قد شهد التكبيرة الاولى من الصلاة فصلى رسول الله صلى الله عليه وسلم صلاة ثم سلم عن يمينه وعن يساره حتى رأينا بياض خديه ثم انفتل كانفتال أبى رمثة يعنى نفسه فقام الرجل الذى أدرك معه التكبيرة الاولى ليشفع فوثب عمر فأخذ بمنكبيه فهزه ثم قال اجلس فانه لم يهلك أهل الكتاب الا أنهم لم يكن لهم بين صلاتهم فصل فرفع النبى صلى الله عليه وسلم بصره فقال أصاب الله بك يا ابن الخطاب ولا يرد هذا على الثانى اذ قد يجاب بأن قوله اللهم أنت السلام ومنك السلام الخ فصل فمن ادعى فصلا أكثر منه فلينقله وقولهم الافضل فى السنن حتى التى بعد المغرب المنزل لا يستلزم مسنونية الفصل بأكثر اذ الكلام فيما اذا صلى السنة فى محل الفرض ماذا يكون الاولى وما ورد من أنه صلى الله عليه وسلم كان يقول دبر كل صلاة لا إله الا الله وحده لا شريك له له الملك وله الحمد وهو على كل شئ قدير اللهم لا مانع لما أعطيت ولا معطى لما منعت ولا ينفع ذا الجد منك الجد وقوله صلى الله عليه وسلم لفقراء المهاجرين تسبحون وتكبرون وتحمدون دبر كل صلاة ثلاثا وثلاثين وما روى أنه كان صلى الله عليه وسلم يقول أيضا لا إله الا الله وحده لا شريك له له الملك وله الحمد وهو على كل شئ قدير ولا حول ولا قوة الا بالله لا إله الا الله ولا نعبد الا اياه له النعمة وله الفضل وله الثناء الحسن لا إله الا الله مخلصين له الدين ولو كره الكافرون لا يقتضى وصل هذه الاذكار بل كونها عقيب السنة من غير اشتغال بما ليس هو من توابع الصلاة يصح كونه دبرها وكونه صلى الله عليه وسلم انما كان يصلى السنن فى المنزل كما سنذكره فبالضرورة يكون قوله لها قبلها غير لازم بل يجوز كونها بعدها فى المنزل ولا يمتنع نقله فكثيرا ما نقلوا ما كان من عمله فى البيت اما بواسطة نسائه أو بسماعهم صوته وكانت حجره صلى الله عليه وسلم صغيرة قريبة جدا أو سمع منه قبلها حال قيامه منصرفا الى منزله أو جالسا بعد صلاة لا سنة بعدها كالفجر والعصر وما فى الصحيحين عن ابن عباس رضى الله عنهما ان رفع الصوت بالذكر حين ينصرف الناس من المكتوبة كان على عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم قال ابن عباس كنت أعلم اذا انصرفوا بذلك اذا سمعته وفى لفظ ما كنا نعرف انقضاء صلاة رسول الله صلى الله عليه وسلم الا بالتكبير مع ما علم مما سنثبته بالصحاح من الاخبار من أنه صلى الله عليه وسلم انما كان يصلى السنن فى المنزل بل وأنكر على من يصليها فى المسجد على ما فى أبى داود والترمذى والنسائى أنه صلى الله عليه وسلم أتى مسجد عبد الاشهل فصلى فيه المغرب فلما قضوا صلاتهم رآهم يسبحون أى يتنفلون فقال هذه صلاة البيوت لا يستلزم الفصل بأكثر وما المانع من كون ذلك الذكر هو ذلك القدر يرفعون به أصواتهم اذا فرغوا وأما التكبير المروى فالله أعلم به قيل لم يعرف أحد من

السنة ركعتان قبل الفجر وأربع قبل الظهر وبعدها ركعتان وأربع قبل العصر وان شاء ركعتين وركعتان بعد المغرب وأربع قبل العشاء وأربع بعدها وان شاء ركعتين)

الفقهاء فالها الاماذكره بعضهم في البعوث والعساكر بعد الصبح والمغرب ثلاث تكبيرات عالية والحاصل أنه لم يثبت عنه صلى الله عليه وسلم الفصل بالاذكار التي يواظب عليها في المساجد في عصرنا من قراءة آية الكرسي والتسبيحات وأخواتها ثلاثا وثلاثين وغيرها بل ندب هو اليها والقدر المتحقق ان كلا من السنن والاوراد له نسبة الى الفرائض بالتبعية والذي ثبت عنه أنه كان يؤخر السنة عنه من الاذكار وهو ماروى مسلم والترمذي عن عائشة قالت كان رسول الله صلى الله عليه وسلم اذا سلم لم يقعد الامقدار مايقول اللهم أنت السلام ومنك السلام تباركت ياذا الجلال والاكرام فهذا نص صريح في المراد ومايخايل انه يخالفه لم يقوقوته أولم تلزم دلالته على مايخالفه فوجب اتباع هذا النص واعلم أن المذكور في حديث عائشة رضي الله عنها هذا هو قولها لم يقعد الامقدار مايقول وذلك لايستلزم سنية أن يقول ذلك بعينه في دبر كل صلاة اذلم تقل الاحتى يقول أوالى أن يقول فيجوز كونه صلى الله عليه وسلم كان مرة يقوله ومرة يقول غيره مماذكرنا من قول لا اله الا الله وحده لاشريك له الخ وماضم اليه في بعض الروايات مماذكرنا من قوله لا اله الا الله ولاحول ولاقوة الا بالله الخ ومقتضى العبارة حينئذ أن السنة أن يفصل بذكر قدر ذلك وذلك يكون تقريبا فقد يزيد قليلا وقد ينقص قليلا وقد يدرج وقد يرتل فاما مايكون زيادة غير مقاربة مثل العدد السابق من التسبيحات والتحميدات والتكبيرات فينبغي استنان تأخيره عن السنة البتة وكذا آية الكرسي على أن ثبوت ذلك عنه صلى الله عليه وسلم مواظبة لاأعلمه بل الثابت ندبه الى ذلك وليس يلزم من ندبه الى شيء مواظبته عليه والالم يفرق حينئذ بين السنة والمندوب وكان يستدل بدليل الندب على السنية وليس هذا على أصولنا وقول الحلواني عندي أنه حكم آخر لايعارض القولين لانه انما قال لابأس الخ والمشهور في هذه العبارة كونه لما خلافه أولى فكان معناها أن الاولى أن لايقرأ الاوراد قبل السنة ولو فعل لابأس به فأفاد عدم سقوط السنة بذلك حتى اذا صلى بعد الاوراد يقع سنة مؤداة لاعلى وجه السنة واذا قالوا لو تكلم بعد الفرض لاتسقط السنة لكن ثوابها أقل فلا أقل من كون قراءة الاوراد لاتسقطها وقد قيل في الكلام انه يسقطها والاول أولى ففي البخاري وأبي داود والترمذي عن عائشة رضي الله عنها كان النبي صلى الله عليه وسلم اذا صلى ركعتي الفجر فان كنت مستيقظة حدثني والااضطجع حتى يؤذن بالصلاة واعلم أن هذا الذي عن الحلواني يوافقه ماعن أبي حنيفة في المقتدي والمنفرد وذكر في حق الامام خلافه وعبارته في الخلاصة هكذا اذا سلم الامام من الظهر أو المغرب أو العشاء كرهت له المكث قاعدا لكنه يقوم الى التطوع ولايتطوع في مكان الفريضة ولكن ينحرف يمنة أو يسرة أو يتأخر وان شاء رجع الى بيته يتطوع وان كان مقتديا أو يصلي وحده ان لبث في مصلاه يدعو جاز وكذا ان قام الى التطوع في مكانه أو تقدم أو تأخر أو انحرف يمنة أو يسرة جاز والكل سواء وفي الصلاة التي لايتطوع بعدها يكره المكث في مكانه قاعدا مستقبلا ثم هو بالخيار ان شاء ذهب وان شاء جلس في محرابه الى طلوع الشمس وهو أفضل ويستقبل القوم بوجهه اذا لم يكن بحذائه مسبوق فان كان ينحرف يمنة أو يسرة والصيف والشتاء سواء هذا هو الصحيح هذا حال الامام وقوله الكل سواء يعني في اقامة السنة أما الافضل فقد صرح فيما يأتي بان المنزل أفضل (قوله السنة) يجب حمله على مادعا اليه صلى الله عليه وسلم من غير ايجاب وهو أعم من السنة والمندوب وهذا لانه عد منها ماقبل العصر والعشاء وذلك مستحب لاسنة راتبة

صلوها ولو طردتكم الخيل أولبناسب ذكر الموافقت فانه قدم ذكر وقت الفجر على غيره وفي المبسوط قدم ذكر سنة الظهر لان السنة تبع للفرض وأول صلاة فرضت على النبي صلى الله عليه وسلم صلاة الظهر ثم اختلف بعد سنة الفجر في الاقوى فقال الحلواني سنة المغرب لان النبي صلى الله عليه وسلم لم يدعها في سفر ولاحضر ثم التي بعد الظهر لكونها متفقا عليها والتي قبلها مختلف فيها ثم التي بعد العشاء ثم التي قبل الظهر ثم التي قبل العصر ثم التي قبل العشاء وقيل التي قبل الظهر آكد من غيرها بعد سنة الفجر قيل وهو الاصح لان فيها وعيدا معروفا قال صلى الله عليه وسلم من ترك أربعا قبل الظهر لم تنله شفاعتي وقال الحلواني الافضل في السنن أداؤها في المنزل الا التراويح لان فيها اجماع الصحابة وقيل الصحيح أن الكل سواء ولاتختص الفضيلة بوجه دون وجه ولكن الافضل مايكون أبعد من الرياء وأجمع للاخلاص ثم ماذكر في الكتاب واضح

باب النوافل

(قوله وأول صلاة فرضت على النبي صلى الله عليه وسلم) أقول يعني أول صلاة صليت بعد الافتراض

وقوله (والاصل فيه) أى فى هذا العدد المذكور (قوله صلى الله عليه وسلم من ثابر) والمثابرة المواظبة فان السنة ما واظب عليه النبى صلى الله عليه وسلم مع ترك (وفسر) أى النبى صلى الله عليه وسلم (على ماذكر

فى الكتاب) يعنى المبسوط أو مختصر القدورى قوله (غير أنه لم يذكر الاربع قبل العصر) بيان ماهو المذكور فى حديث المثابرة فان المذكور فى الكتاب زائد على ثنتى عشرة وقوله (فلذلك سماه) أى الاربع قبل العصر محمد بن الحسن فى الاصل (حسنا وخير) بقوله وان شاء ركعتين (لاختلاف الآثار) لان ابن عمر قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم رحم الله امرأ صلى قبل العصر أربعا وعليا قال ان رسول الله صلى الله عليه وسلم كان يصلى قبل العصر ركعتين قوله (والافضل هو الاربع) لانه أكثر عددا وأدوم تحريمة فكان أكثر ثوابا وقوله (ولم يذكر) أى النبى صلى الله عليه وسلم (الاربع قبل العشاء فلهذا كان مستحبا لعدم المواظبة) وفى كلامه تسامح لانه قال ولهذا أى ولانه لم يذكر أى النبى صلى الله عليه وسلم الاربع قبل العشاء كان مستحبا فقوله لعدم المواظبة علة أخرى لكونه مستحبا وهو غير صحيح ويجوز أن يقال انما لم يذكر فى حديث المثابرة لعدم المواظبة (وذكر فيه) أى فى حديث المثابرة (ركعتين بعد العشاء وفى غيره) أى فى غير حديث المثابرة وهو ماروى عن ابن عمر موقوفا عليه ومرفوعا الى النبى صلى الله عليه وسلم من صلى بعد العشاء أربع ركعات كن كمثلهن من ليلة القدر (ذكر الاربع فلهذا) أى فللاختلاف فى ألفاظ الحديث بين الاربع والركعتين (خير) محمد بن الحسن أو القدورى بقوله وأربع بعدها وان شاء ركعتين

والاصل فيه قوله عليه السلام من ثابر على ثنتى عشرة ركعة فى اليوم والليلة بنى الله له بيتا فى الجنة وفسر على نحو ماذكر فى الكتاب غير أنه لم يذكر الاربع قبل العصر فلهذا سماه فى الاصل حسنا وخير لاختلاف الآثار والافضل هو الاربع ولم يذكر الاربع قبل العشاء فلهذا كان مستحبا لعدم المواظبة وذكر فيه ركعتين بعد العشاء وفى غيره ذكر الاربع فلهذا خير

(قوله والاصل فيه) أى فى استنان هذه المذكورات قوله صلى الله عليه وسلم الخ روى الترمذى وابن ماجه عن مغيرة بن زياد عن عطاء عن عائشة رضى الله عنها قالت قال رسول الله صلى الله عليه وسلم من ثابر على اثنتى عشرة ركعة من السنة بنى الله له بيتا فى الجنة أربع ركعات قبل الظهر وركعتين بعدها وركعتين بعد المغرب وركعتين بعد العشاء وركعتين قبل الفجر فاتضح أن ضمير فسر المرفوع للنبى صلى الله عليه وسلم وفى شذوذ من النسخ وفسر النبى صلى الله عليه وسلم قال الترمذى حديث غريب من هذا الوجه مغيرة بن زياد تكلم فيه بعض أهل العلم من قبل حفظه انتهى لكن له شاهد أصل الحديث رواه الجماعة الا البخارى من حديث أم حبيبة بنت أبى سفيان أنها سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول مامن عبد مسلم يصلى لله فى كل يوم اثنتى عشرة ركعة تطوعا من غير الفريضة الا بنى الله له بيتا فى الجنة زاد الترمذى والنسائى أربعا قبل الظهر وركعتين بعدها وركعتين بعد المغرب وركعتين بعد العشاء وركعتين قبل صلاة الغداة وللنسائى فى رواية وركعتين قبل العصر بدل ركعتين بعد العشاء (قوله وخير) أى خير محمد بن الحسن وكذا القدورى بين أن يصلى أربعا قبل العصر أو ركعتين (قوله لاختلاف الآثار) فانه أخرج أبو داود وأحمد وابن خزيمة وابن حبان فى صحيحيهما والترمذى عن ابن عمر رضى الله عنهما قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم رحم الله امرأ صلى قبل العصر أربعا قال الترمذى حسن غريب وأخرج أبو داود عن عاصم بن ضمرة عن على رضى الله عنه أن النبى صلى الله عليه وسلم كان يصلى قبل العصر ركعتين ورواه الترمذى وأحمد فقالا أربعا بدل ركعتين (قوله وفى غيره) أى فى غير حديث المثابرة ذكر الاربع وهو ماعزى الى سنن سعيد بن منصور من حديث البراء بن عازب قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم من صلى قبل الظهر أربعا كان كأنما تهجد من ليلته ومن صلاهن بعد العشاء كان كمثلهن من ليلة القدر ورواه البيهقى من قول عائشة والنسائى والدارقطنى من قول كعب والموقوف فى هذا كالمرفوع لانه من قبيل تقدير الاثوبة وهو لايدرك الا سماعا هذا ومارواه المصنف من حديث المثابرة انما يصلح دليل الندب والاستحباب لا السنة لما عرفت أن السنة لاتثبت الا بنقل مواظبته عليه صلى الله عليه وسلم عليها فالاولى الاستدلال بمجموع حديثين حديث ابن عمر حفظت من رسول الله صلى الله عليه وسلم عشر ركعات ركعتين قبل الظهر وركعتين بعدها وركعتين بعد المغرب فى بيته وركعتين بعد العشاء وركعتين قبل صلاة الصبح وحديث عائشة أنه صلى الله عليه وسلم كان لايدع أربعا قبل الظهر وركعتين قبل الغداة بناء على الجمع بينهما أما بأن الاربع كان يصليها فى بيته فاتفق عدم علم ابن عمر بهن وان علم غيرهما مما صلى فى بيته لانه صلى الله عليه وسلم كان يصلى الكل فى البيت ثم كان يصلى ركعتين تحية المسجد فكان ابن عمر يراهما وأما بأن ابن عمر انما ذكر سنة الظهر وهو كان يرى تلك وردا آخر سببه الزوال وهو مذهب بعض العلماء وهو الذى أشار اليه الحلوانى فيما قدمنا

الا أن الاربع أفضل خصوصا عند أبي حنيفة رحمه الله على ما عرف من مذهبه والاربع قبل الظهر بتسليمة واحدة عندنا

أخذا من بعض الالفاظ وهو ما ذكره الامام أحمد عن عبد الله بن السائب أنه صلى الله عليه وسلم كان يصلي أربعا بعد أن تزول الشمس وقال انها ساعة تفتح فيها أبواب السماء فأحب أن يصعد لي فيها عمل صالح وعندنا هذا اللفظ لا ينفي كونها هي السنة وقد صرح بعض مشايخنا بالاستدلال بعين هذا الحديث على أن سنة الجمعة كالظهر لعدم الفصل فيه بين الظهر والجمعة أو بكل من حديث عائشة وحديث علي وهو كان صلى الله عليه وسلم يصلي قبل الظهر أربعا وبعدها ركعتين وأصرح من الكل ما في صحيح مسلم عن عائشة كان صلى الله عليه وسلم يصلي في بيته قبل الظهر أربعا ثم يخرج فيصلي بالناس ثم يدخل فيصلي ركعتين فانه يفيد المواظبة ثم الذي يقتضيه النظر كون الاربع بعد العشاء سنة لنقل المواظبة عليها في أبي داود عن شريح بن هانئ قال سألت عائشة رضي الله عنها عن صلاة رسول الله صلى الله عليه وسلم فقالت ما صلى العشاء قط فدخل بيتي الا صلى فيه أربع ركعات أوست ركعات ولقد مطرنا مرة من الليل فطرحنا له نطعا فكأني أنظر الى نقب فيه ينبع منه الماء وما رأيته متقيا الارض بشيء من ثيابه وهذا نص في مواظبته صلى الله عليه وسلم على الاربع دون الست للتأمل (قوله الا أن الاربع أفضل) نشرحه في ضمن كلامنا على الاربع بعد الظهر فنقول صرح جماعة من المشايخ أنه يستحب أربع بعد الظهر لحديث رووه وهو أنه صلى الله عليه وسلم قال من صلى أربعا قبل الظهر وأربعا بعدها حرمه الله على النار رواه أبو داود والترمذي والنسائي ثم اختلف أهل هذا العصر في أنه تعتبر غير ركعتي الراتبة أو بهما وعلى التقدير الثاني هل تؤدى معهما بتسليمة واحدة أولا فقال جماعة لا لانه ان نوى عند التحريمة السنة لم يصدق في الشفع الثاني أو المستحب لم يصدق في السنة ولذا قالوا اذا طلع الفجر وهو في التهجد نابت تلك الركعتان عن سنة الفجر لان نية الصلاة نية الاعم والاعم يصدق على الاخص بخلاف المباين بالنسبة الى مباينه ووقع عندي أنه اذا صلى أربعا بعد الظهر بتسليمة أو ثنتين وقع عن السنة والمندوب سواء احتسب هو الراتبة منها أولا لان المفاد بالحديث المذكور أنه اذا أوقع بعد الظهر أربعا مطلقا حصل الوعد المذكور وذلك صادق مع كون الراتبة منها وكونها بتسليمة أولا فيهما وكون الركعتين ليستا بتسليمة على حدة لا يمنع من وقوعها سنة وان كان عدم كونها بتحريمة مستقلة يمنع منه على خلاف فيه كما عرف في سجود السهو من الهداية فيمن قام عن القعدة الاخيرة بظنها الاولى ثم لم يعد حتى سجد فانه يتم ستا ولا تنوب الركعتان عن سنة الظهر على خلاف لان المواظبة عليهما بتحريمة مبتدأة لثبوت الفرق بين المحلل والتحريمة فان المحلل غير مقصود الا للخروج عن العبادة على وجه حسن وقد منع في الهداية في باب القران ترجيح الشافعي الافراد بزيادة الحلق بأنه خروج عن العبادة فهو غير مقصود فلا يقع به الترجيح وأما النية فلا مانع من جهتها سواء نوى أربعا لله تعالى فقط أو نوى المندوب بالاربع أو السنة بها أما الاول فلما تقدم في شروط الصلاة من أن المختار عند المصنف والمحققين وقوع السنة بنية مطلق الصلاة لما حققناه من أن معنى كونه سنة كونه مفعولا للنبي صلى الله عليه وسلم على المواظبة في محل مخصوص وهذا الاسم أعني اسم السنة حادث منا أما هو صلى الله عليه وسلم فانما كان ينوي الصلاة لله تعالى فقط لا السنة فلما واظب صلى الله عليه وسلم على الفعل لذلك سميناه سنة فمن فعل مثل ذلك الفعل في وقته فقد فعل ما سمي بلفظ السنة وحينئذ تقع الاوليان سنة لوجود تمام علتها والاخريان نفلا مندوبا فهذا القسم من النية مما يحصل به كلا الامرين والعجب منه كيف تركه من تقسيمه واذا اعترف بأن نية الصلاة الاعم تتأدى بها السنة كما صرح به في الشاهد الذي أورده من ركعتي الفجر بنية الصلاة فما المانع من أن ينوي هنا

وقوله (الا أن الاربع أفضل خصوصا الخ) اشارة الى ما قال بعض مشايخنا ان ما ذكر في الكتاب بقوله انه يصلي ركعتين بعد العشاء في قول أبي يوسف ومحمد وأما على قول أبي حنيفة فالافضل أن يصلي أربعا وجعل هذه فرعا لمسألة أخرى وهي أن صلاة الليل مثنى مثنى أفضل أو أربع بتسليمة واحدة عنده الاربع أفضل وعندهما مثنى مثنى وهي صحيحة لان محمدا جعله بمنزلة صلاة الليل ولم يعده من السنن المؤقتة لانه قال ان فعل فحسن والاربع قبل الظهر بتسليمة واحدة عندنا

ايضا

كذا قاله رسول الله عليه السلام وفيه خلاف الشافعي

أيضا الصلاة وبها يتأدى السنة والمندوب وأما الثاني والثالث فكذلك بناء على أن ذلك نية الصلاة وزيادة فعند عدم مطابقة الوصف للواقع يلغو فتبقى نية مطلق الصلاة على نحو ما عرف من أن بطلان الوصف لا يبطل الاصل وبنية مطلق الصلاة يتأدى كل من السنة والمندوب اذا وقع في وقته فظهر أن صحته ليست بناء على أداء الباقي بنية مباينة بل بمطلق النية لغو الزائد المخالف وماذكره ذلك القائل من حديث ركعتي الفجر بنية التهجد دليل على خلاف مقصوده لان التهجد مندوب كما يشهد كثير من السنة بندب الامة اليه وقد تؤدى به سنة الفجر على اطلاق الجواب أعم من كونه نوى مجرد الصلاة أو المندوبة وانما لم نقل انه سنة لانه ما واظب عليه صلى الله عليه وسلم من غير افتراض والتهجد عند مشايخنا كان فرضا عليه فهو مواظبة على فرض ثم رأينا في لفظ الهداية ما يدل على ما قلنا وهو قوله فلهذا خير الا أن الاربع أفضل خصوصا عند أبي حنيفة فان معناه أن الاربع بعد العشاء أفضل من ركعتين بعدها خصوصا عند أبي حنيفة فانه يرى أن الافضل في النوافل مطلقا أربع أربع بتسليمة فاذا جعل المصلي ما بعد العشاء أربعا أداها بتسليمة واحدة فتثبت الافضلية عنده من وجهين من جهة زيادة عدد الركعات ومن جهة وقوع السلام على رأس أربع لا ثنتين والا لم يكن لقوله خصوصا عند أبي حنيفة معنى لان الاربع أفضل من ركعتين بالاجماع بل كلام الكل في هذا المقام يفيد ما قلنا اذ لا شك في أن الراتبة بعد العشاء ركعتان والاربع أفضل والاتفاق على أنها تؤدى بتسليمة واحدة عنده من غير أن يضم اليها الراتبة فيصلي ستا فالنية حينئذ عند التحريمة اما أن تكون بنية السنة أو المندوب الى آخر ما ذكره وقد أهدر ذلك وأجزأت عن السنة واعلم أنه ندب الى ست بعد المغرب لما روى ابن عمر رضي الله عنهما أنه صلى الله عليه وسلم قال من صلى بعد المغرب ست ركعات كتب من الاوابين وتلا قوله تعالى انه كان للاوابين غفورا والحال فيها كالحال لهذه الاربع فلو احتسب الراتبة منها انتهض سببا للموعود (قوله كذا قاله رسول الله صلى الله عليه وسلم) أخرج أبو داود في سننه والترمذي في الشمائل عن أبي أيوب الانصاري عنه صلى الله عليه وسلم قال أربع قبل الظهر ليس فيهن تسليم تفتح لهن أبواب السماء وضعف بعبيدة بن معتب الضبي وفي لفظ للترمذي في الشمائل قلت يا رسول الله أفيهن تسليم فاصل قال لا وله طريق آخر قال محمد بن الحسن في موطئه حدثنا بكر بن عامر البجلي عن ابراهيم والشعبي عن أبي أيوب الانصاري أنه صلى الله عليه وسلم كان يصلي أربعا اذا زالت الشمس فسأله أبو أيوب عن ذلك فقال ان أبواب السماء تفتح في هذه الساعة فأحب أن يصعد لي في تلك الساعة خير قلت أفي كلهن قراءة قال نعم قلت أيفصل بينهن بسلام قال لا (تتمة) هل يندب قبل المغرب ركعتان ذهبت طائفة اليه وأنكره كثير من السلف وأصحابنا ومالك رضي الله عنهم تمسك الاولون بما في البخاري أنه صلى الله عليه وسلم قال صلوا قبل المغرب ثم قال صلوا قبل المغرب ثم قال في الثالثة لمن شاء كراهية أن يتخذها الناس سنة وفي لفظ لابي داود صلوا قبل المغرب ركعتين زاد فيه ابن حبان في صحيحه وأن النبي صلى الله عليه وسلم صلى قبل المغرب ركعتين ولحديث أنس في الصحيحين كان المؤذن اذا أذن لصلاة المغرب قام ناس من أصحاب النبي صلى الله عليه وسلم يبتدرون السواري فيركعون ركعتين حتى ان الرجل الغريب ليدخل المسجد فيحسب ان الصلاة قد صليت من كثرة من يصليهما الجواب المعارضة بما في أبي داود عن طاوس قال سئل ابن عمر عن الركعتين قبل المغرب فقال ما رأيت أحدا على عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم يصليهما ورخص في الركعتين بعد العصر سكت عنه أبو داود والمنذري بعده في مختصره وهذا تصحيح وكون معارضه في البخاري لا يستلزم تقديمه بعد اشتراكهما في الصحة بل يطلب الترجيح من خارج وقول من قال أصح الاحاديث ما في الصحيحين ثم ما انفرد به البخاري ثم ما انفرد به مسلم ثم ما اشتمل على شرطهما من غيرهما ثم

(كذا قاله النبي صلى الله عليه وسلم) روى أبو أيوب الانصاري أن النبي صلى الله عليه وسلم كان يصلي بعد الزوال أربع ركعات فقلت ما هذه الصلاة التي تداوم عليها فقال هذه ساعة تفتح فيها أبواب السماء وأحب أن يصعد لي فيها عمل صالح فقلت أفي كلهن قراءة قال نعم فقلت أبتسليمة أم بتسليمتين فقال بتسليمة واحدة وقال الشافعي يؤديها بتسليمتين وهو أفضل واحتج بما روى أبو هريرة أن النبي صلى الله عليه وسلم كان يصليهن بتسليمتين وروى أنه صلى الله عليه وسلم قال صلاة الليل والنهار مثنى مثنى والجواب عن الاول أن معنى قوله بتسليمتين أي بتشهدين من باب ذكر الحال وارادة المحل وقد روى هذا التأويل عن ابن مسعود وعن الثاني بان المشهور أن صلاة الليل مثنى والنهار غريب ولئن ثبت فمعناه شفع لا وتر نفيا للبتيراء

قال (ونوافل النهار ان شاء صلى بتسليمة ركعتين وان شاء أربعا وتكره الزيادة على ذلك وأما نافلة الليل قال أبو حنيفة ان صلى ثمان ركعات بتسليمة جاز وتكره الزيادة

ما اشتمل على شرط أحدهما تحكم لا يجوز التقليد فيه اذ الأصحية ليس الا لاشتمال رواتهما على الشروط التي اعتبراها فاذا فرض وجود تلك الشروط في رواة حديث في غير الكتابين أفلا يكون الحكم بأصحية ما في الكتابين عين التحكم ثم حكمهما أو أحدهما بان الراوي المعين مجتمع تلك الشروط ليس مما يقطع فيه بمطابقة الواقع فيجوز كون الواقع خلافه وقد أخرج مسلم عن كثير في كتابه ممن لم يسلم من غوائل الجرح وكذا في البخاري جماعة تكلم فيهم فدار الامر في الرواة على اجتهاد العلماء فيهم وكذا في الشروط حتى ان من اعتبر شرطا وألغاه آخر يكون ما رواه الآخر مما ليس فيه ذلك الشرط عنده مكافئا لمعارضة المشتمل على ذلك الشرط وكذا فيمن ضعف راويا ووثقه الآخر نعم تسكن نفس غير المجتهد ومن لم يخبر أمر الراوي بنفسه الى ما اجتمع عليه الاكثر أما المجتهد في اعتبار الشرط وعدمه والذي خبر الراوي فلا يرجع الا الى رأي نفسه واذ قد صح حديث ابن عمر عندنا عارض ما صح في البخاري ثم يترجح هو بأن عمل أكابر الصحابة كان على وفقه كأبي بكر وعمر حتى نهى ابراهيم النخعي عنهما فيما رواه أبو حنيفة عن حماد بن أبي سليمان عنه أنه نهى عنهما وقال ان رسول الله صلى الله عليه وسلم وأبا بكر وعمر رضي الله عنهما لم يكونوا يصلونهما بل لو كان حسنا كما ادعاه بعضهم ترجح على ذلك الصحيح بهذا فان وصف الحسن والصحيح والضعيف انما هو باعتبار السند ظنا أما في الواقع فيجوز غلط الصحيح وصحة الضعيف وعن هذا جاز في الحسن أن يرتفع الى الصحة اذا كثرت طرقه والضعيف بصيرجة ذلك لان تعدده قرينة على ثبوته في نفس الامر فلم لا يجوز في الصحيح السند أن يضعف بالقرينة الدالة على ضعفه في نفس الامر والحسن أن يرتفع الى الصحة بقرينة أخرى كما قلنا من عمل أكابر الصحابة على وفق ما قلناه وتركهم لمقتضى ذلك الحديث وكذا أكثر السلف ومنهم مالك نجم الحديث وما زاده ابن حبان على ما في الصحيحين من أن النبي صلى الله عليه وسلم صلاهما لا يعارض ما أرسله النخعي من أنه صلى الله عليه وسلم لم يصلهما لجواز كون ما صلاه قضاء عن شيء فاته وهو الثابت روى الطبراني في مسند الشاميين عن جابر قال سألنا نساء رسول الله صلى الله عليه وسلم هل رأيتن رسول الله صلى الله عليه وسلم يصلي الركعتين قبل المغرب فقلن لا غير أم سلمة قالت صلاها عندي مرة فسألته ماهذه الصلاة فقال صلى الله عليه وسلم نسيت الركعتين قبل العصر فصليتهما الآن ففي سؤالها له صلى الله عليه وسلم وسؤال الصحابة نساءه كما يفيده قول جابر سألنا الا سألت لا يفيد أنهما غير معهودتين من سننه وكذا سؤالهم لابن عمر فانه لم يبتدئ التحديث به بل لما سئل والذي يظهر أن مشير سؤالهم ظهور الرواية بهما مع عدم معهوديتهما في ذلك الصدر فأجاب نساؤه اللاتي يعلمن من علمه ما لا يعلمه غيرهن بالنفي عنه وأجاب ابن عمر بنفيه عن الصحابة أيضا وما قيل المثبت أولى من النافي فيترجح حديث أنس على حديث ابن عمر ليس بشيء فان الحق عند المحققين أن النفي اذا كان من جنس ما يعرف بدليله كان كالاثبات فيعارضه ولا يقدم هو عليه وذلك لان تقديم رواية الاثبات على رواية النفي ليس الا لان مع راويه زيادة علم بخلاف النفي اذ قد يبني راويه الامر على ظاهر الحال من العدم لما لم يعلم باطنه فاذا كان النفي من جنس ما يعرف تعارضا لابتناء كل منهما حينئذ على الدليل والا فنفس كون مفهوم المروي مثبتا لا يقتضي التقديم اذ قد يكون المطلوب في الشرع العدم كما قد يكون المطلوب في الشرع الاثبات وتمام تحقيقه في أصول أصحابنا وحينئذ لا شك أن هذا النفي كذلك فانه لو كان الحال على ما في رواية أنس لم يخف على ابن عمر بل ولا على أحد ممن واظب الفرائض خلف رسول الله صلى الله عليه وسلم بل ولا على من لم يواظب بل يحضرها خلفه أحيانا ثم الثابت بعد هذا هو نفي المندوبية أما ثبوت الكراهة فلا الا أن يدل دليل آخر وما ذكر من استلزام تأخير المغرب فقد قدمنا من القنية استثناء القليل والركعتان لا تزيد على القليل اذا تجوز فيهما (قوله وأما نافلة الليل الخ) لا خلاف

قال (ونوافل النهار) اختلف العلماء في كمية التنفل ليلا ونهارا بحسب الاباحة والافضلية فأما الاباحة في النهار فهي أن يصلي ركعتين بتسليمة أو أربعا وتكره الزيادة على ذلك وأما في الليل فان يصلي ثمان ركعات بتسليمة وتكره الزيادة على ذلك قال في النهاية لا فائدة في تخصيصه أبا حنيفة بهذا الحكم لان كلا الحكمين الجواز في نافلة الليل الى الثمان بغير كراهة والكراهة فيما وراءها اتفاق في عامة روايات الكتب وقلت يجوز أن يكون ذكر أبي حنيفة للاحتراز عن قول الشافعي فانه يقول لا يزيد على أربع ولو زاد كره له ذلك

(قوله وقلت يجوز أن يكون ذكر أبي حنيفة للاحتراز عن قول الشافعي) أقول لا يندفع بذلك ما قاله صاحب النهاية خصوصا اذا نظر الى جعله كلامه في مقابلة كلامه

وقالا لا يزيد في الليل على ركعتين بتسليمة وفي الجامع الصغير لم يذكر الثماني في صلاة الليل ودليل الكراهة أنه عليه السلام لم يزد على ذلك ولولا الكراهة لزاد تعليما للجواز والافضل في الليل عند أبي يوسف ومحمد رحمهما الله مثنى مثنى وفي النهار أربع أربع وعند الشافعي رحمه الله فيهما مثنى مثنى

بينهم في اباحة الثمان بتسليمة ليلا وكراهة الزيادة عليها على هذه الرواية وقال السرخسي الاصح أنه لا تكره الزيادة على الثمان أيضا وهو غير مقيد بقول أحد الثلاثة بل تصحيح للواقع من مذهبهم (وقوله قال أبو حنيفة ان صلى ثمان ركعات بتسليمة واحدة جاز وتكره الزيادة وقالا لا يزيد بالليل على ركعتين بتسليمة) يعطي ظاهره أنه نصب خلاف بينهم في كراهة الزيادة على ركعتين وليس كذلك بل المراد وقالا لا يزيد بالليل على ركعتين من حيث الافضلية لكن العبارة تنبو عنه (قوله ودليل الكراهة أنه صلى الله عليه وسلم لم يزد على ذلك الخ) يعني والاصل في ذلك التوقيف قيل في صحيح مسلم ما يخالفه وهو ما عن عائشة في حديث طويل قالت كنا نعد له سواكه وطهوره فيبعثه الله ما شاء أن يبعثه فيتسوك ويتوضأ ويصلي تسع ركعات لا يجلس فيهن الا في الثامنة فيذكر الله ويحمده ويدعوه ثم ينهض ولا يسلم فيصلي التاسعة ثم يقعد فيذكر الله تعالى ويحمده ويدعوه ثم يسلم تسليما يسمعنا فبهذا يترجح ما صححه السرخسي لكنه يقتضي عدم القعود فيها أصلا الا بعد الثامنة وكلهم على وجوب القعدة على رأس الركعتين من النفل مطلقا حتى لو قام الى الثالثة ساهيا عن القعدة يعود ولو بعد تمام القيام ما لم يسجد لدليل آخر سنتم عليه ان شاء الله تعالى ثم ظاهر كلامه في المبسوط أن منتهى تهجده صلى الله عليه وسلم ثمان ركعات وأقله ركعتان فانه قال روى أنه صلى الله عليه وسلم كان يصلي من الليل خمس ركعات سبع ركعات تسع ركعات احدى عشرة ركعة ثلاث عشرة ركعة فالذي قال خمس ركعات ركعتان صلاة الليل وثلاث وتر والذي قال سبع ركعات أربع صلاة الليل وثلاث وتر والذي قال تسع ست وثلاث والذي قال احدى عشرة ثمان وثلاث والذي قال ثلاث عشرة ثمان صلاة الليل وثلاث وتر وركعتان سنة الفجر وكان صلى الله عليه وسلم يفعل ذلك كله بتسليمة واحدة ثم فصله هكذا قاله حماد بن سلمة انتهى أما أعينه من منتهاه فموافق لحديث عائشة رضي الله عنها في الكتب الستة قالت كانت صلاة رسول الله صلى الله عليه وسلم عشر ركعات ويوتر بسجدة ويركع ركعتي الفجر فتلك ثلاث عشرة وأما في السنة أيضا عن ابن عباس رضي الله عنهما أنه بات عند خالته ميمونة قال وقلت لانظرن الى صلاة رسول الله صلى الله عليه وسلم فطرحت لرسول الله صلى الله عليه وسلم وسادة فاضطجعت في عرض الوسادة واضطجع رسول الله صلى الله عليه وسلم في طولها فنام صلى الله عليه وسلم حتى انتصف الليل أو قبله بقليل أو بعده بقليل ثم استيقظ فجعل يمسح النوم عن وجهه بيديه ثم قرأ العشر آيات الخواتيم من سورة آل عمران ثم قام الى شن معلقة فتوضأ منها وأحسن وضوءه ثم قام يصلي قال ابن عباس فقمت فصنعت مثل ما صنع ثم ذهبت فقمت الى جنبه فوضع صلى الله عليه وسلم يده اليمنى على رأسي وأخذ بأذني اليمنى فأقامني عن يمينه فصلى ركعتين ثم ركعتين ثم ركعتين ثم ركعتين ثم أوتر ثم اضطجع حتى جاء المؤذن فقام فصلى ركعتين خفيفتين ثم خرج فصلى الصبح وفي رواية فتأملت صلاته ثلاث عشرة ركعة ثم اضطجع فنام حتى نفخ وكان صلى الله عليه وسلم اذا نام نفخ فأتاه بلال فآذنه بالصلاة فقام فصلى فلم يتوضأ وكان يقول في دعائه اللهم اجعل في قلبي نورا وفي بصري نورا وفي سمعي نورا وعن يميني نورا وعن يساري نورا وفوقي نورا وتحتي نورا وأمامي نورا وخلفي نورا واجعل لي نورا وفي رواية وأعظم لي نورا بدل واجعل لي وهو صريح في كون الثلاث عشرة غير ركعتي الفجر بخلاف ما قبله فانه يحتمل كون الايتار بواحدة مضمومة الى الركعتين الاخيرتين وما في أبي داود عن عبد الله بن قيس سألت عائشة بكم كان يوتر رسول الله صلى الله عليه وسلم قالت كان يوتر بأربع وثلاث وست وثلاث وثمان

وقوله (وقالا لا يزيد في الليل على ركعتين بتسليمة) يفهم منه أنه لا يزيد على ذلك من حيث الاباحة الاصلية وليس كذلك بل لا يزيد عليهما من حيث الافضلية لان الزيادة عليهما ليست بمكروهة بالاتفاق في الليل على ما ذكرنا وفي الجامع الصغير لم يذكر الثماني في صلاة الليل وانما ذكر الست ودليل الكراهة أن النبي صلى الله عليه وسلم لم يزد على ذلك ولولا الكراهة لزاد تعليما للجواز وهذا اختيار القدوري وفخر الاسلام وقال شمس الائمة الاصح أنه لا تكره الزيادة على ثمان ركعات لانه روى ابن مسعود أنه صلى الله عليه وسلم صلى ثلاث عشرة ركعة فتكون ثمان صلاة الليل وثلاث وترا وركعتان سنة الفجر وكان يصلي هذا كله في الابتداء ثم فصل البعض على البعض وفيه نظر لان كلامنا فيما يكره بتسليمة واحدة وليس فيما ذكر ما يدل على ذلك وأما الافضلية فما ذكر أن الافضل في الليل عند أبي يوسف ومحمد مثنى مثنى والتكرار للتأكيد لان معنى مثنى اثنين اثنين وفي النهار أربع أربع وعند الشافعي مثنى فيهما

وعند أبي حنيفة فيهما أربع أربع (الشافعي قوله عليه السلام صلاة الليل والنهار مثنى مثنى

وثلاث وعشر وثلاث ولم يكن يوتر بأنقص من سبع ولا بأكثر من ثلاث عشرة فرواية عائشة الاولى ترجح عليهما ما ترجحا الرواية الثابتة عنها في الكتب الستة على الثابتة عنها في أبي داود بمفرده وعلى حديث ابن عباس لانها أعلم بتهجده صلى الله عليه وسلم منه ومن جميع الناس وغاية ما حكاه هو ما شاهده في ليلة فاذة وهي أعلم بما كان عليه في عموم لياليه الى أن توفاه الله تعالى مع أنه قد اختلف على ابن عباس قال الشعبي سألت عبد الله بن عباس وعبد الله بن عمر عن صلاة رسول الله صلى الله عليه وسلم فقالا ثلاث عشرة ركعة منها ثمان ويوتر بثلاث وركعتين بعد الفجر وهذا موافق لحديث عائشة رضي الله عنها وكأنه حكى في تلك الرواية ما شاهده ثم علم بواسطة أزواجه رضي الله عنهن ما استقر حاله عليه فلما سأله الشعبي عن صلاته صلى الله عليه وسلم أجاب بما علمه متقررا وما في البخاري عن عائشة كان صلى الله عليه وسلم يصلي بالليل ثلاث عشرة ركعة ثم يصلي اذا سمع النداء بالصبح ركعتين خفيفتين قال عبد الحق في الجمع بين الصحيحين هكذا في هذه الرواية وبقية الروايات عند البخاري ومسلم أن الجملة ثلاث عشرة ركعة بركعتي الفجر انتهى فالظاهر أن هذه غلط وأما ما عينه في أقله لحديث أبي داود المذكور آنفا بعارضه حيث قالت ولم يكن يوتر بأقل من سبع وما ذكره نقله عن حماد بن سلمة فان ما عنده أرجح والا فالله أعلم به ثم ظاهر ما في أبي داود أن كلا من السبع وما بعده اذا أتى به يقع موافقا للسنة أو المندوب الموافق لطريقته صلى الله عليه وسلم لكن تبين في حديث آخر توقف كون المتهجد آتيا بالسنة على ثمان ركعات وهو ما رواه الترمذي والنسائي من حديث أم سلمة قالت كان رسول الله صلى الله عليه وسلم يوتر بثلاث عشرة ركعة فلما كبر وضعف أوتر بسبع فهذا يقتضي توقفها على عشر وحديث عائشة المرجح يقتضي توقفها على ثمان فهو المعتبر الا أن اقتضاءه توقف فعل السنة على الثمان لمن لم يسن أما من كبر وأسن فيقتضي الآخر حصول سنة القيام له بأربع بقي أن صفة صلاة الليل في حقنا السنية أو الاستحباب يتوقف على صفتها في حقه صلى الله عليه وسلم فان كانت فرضا في حقه فهي مندوبة في حقنا لان الادلة القولية فيها انما تفيد الندب والمواظبة الفعلية ليست على تطوع لتكون سنة في حقنا وان كانت تطوعا فسنة لنا وقد اختلف العلماء في ذلك فذهب طائفة الى أنها فرض عليه وعليه كلام الاصوليين من مشايخنا تمسكوا بقوله تعالى قم الليل الا قليلا الآية وقال طائفة تطوع لقوله تعالى ومن الليل فتهجد به نافلة لك والاولون قالوا لا منافاة لان المراد بالنافلة الزائدة أي زائدة على ما فرض على غيرك أي تهجد فرضا زائدا لك على ما فرض على غيرك وربما يعطي التقييد بالمجرور ذلك فانه اذا كان النفل المتعارف يكون كذلك له ولغيره وأسند عن مجاهد والحسن وأبي أمامة أن تسميتها نافلة باعتبار كونها في حقه صلى الله عليه وسلم عاملة في رفع الدرجات بخلاف غيره فانها عاملة في تكفير السيئات لكن في مسلم وأبي داود والنسائي عن سعيد بن هشام قال قلت لعائشة يا أم المؤمنين أخبريني عن خلق رسول الله صلى الله عليه وسلم قالت ألست تقرأ القرآن قلت بلى قالت فان خلق رسول الله صلى الله عليه وسلم القرآن قال فهممت أن أقوم ولا أسأل أحدا عن شئ حتى أموت ثم بدا لي فقلت أنبئيني عن قيام رسول الله صلى الله عليه وسلم فقالت ألست تقرأ يا أيها المزمل قم الليل الا قليلا قلت بلى قالت فان الله افترض قيام الليل في أول هذه السورة فقام نبي الله صلى الله عليه وسلم حولا وأمسك الله خاتمتها اثني عشر شهرا في السماء حتى أنزل الله في آخر هذه السورة التخفيف وصار قيام الليل تطوعا بعد فريضة الحديث وباقيه ما قدمناه في الكلام على قوله ودليل الكراهة أنه صلى الله عليه وسلم لم يزد من الحديث الذي قدمنا أنه حديث طويل فهذا يقتضي أنه نسخ وجوبه عنه (قوله للشافعي قوله صلى الله عليه وسلم صلاة الليل والنهار مثنى مثنى) أخرجه أصحاب السنن الاربعة من حديث ابن عمر وفيه شعبة قال الترمذي

وعند أبي حنيفة أربع أربع فيهما وللشافعي قوله صلى الله عليه وسلم صلاة الليل والنهار مثنى مثنى وكلامه ظاهر

اختلف

ولهما الاعتبار بالتراويح ولابي حنيفة رحمه الله أنه عليه السلام كان يصلي بعد العشاء أربعا أربعا رونه عائشة رضي الله عنها وكان عليه السلام يواظب على الاربع في الضحى ولانه أدوم تحريمة فيكون أكثر مشقة وأزيد فضيلة ولهذا لو نذر أن يصلي أربعا بتسليمة لا يخرج عنه بتسليمتين وعلى القلب يخرج والتراويح تؤدى بجماعة فيراعى فيها جهة التيسير ومعنى ما رواه شفعا الاوترا والله أعلم

اختلف أصحاب شعبة فيه فرفعه بعضهم ووقفه بعضهم ورواه الثقات عن عبد الله بن عمر عنه صلى الله عليه وسلم ولم يذكروا فيه صلاة النهار وكذا هو في الصحيحين وقال النسائي هذا الحديث عندي خطأ وقوله في سننه الكبرى اسناده جيد لا يعارض كلامه هذا لان جودة السند لا يمنع من الخطا من جهة أخرى دخلت على الثقات ولهذا رواه الحاكم في كتابه في علوم الحديث بسنده ثم قال رجاله ثقات الا أن فيه علة يطول بذكرها الكلام انتهى ولو سلم فسنذكر الجواب (قوله ولهما الاعتبار بالتراويح) فان الاجماع على الفصل فيها واقتصر المصنف عليه لهما الا كما فعل غيره من الاستدلال لهما بالحديث الصحيح صلاة الليل مثنى مثنى لانهما يحتاجان الى الجواب عن مروى الشافعي صلاة النهار مثنى وهو بعينه جواب عن صلاة الليل مثنى وهو قوله ومعنى ما رواه شفعا لا وترا فهو واطلاق اسم الملزوم على اللازم دعا الى حمله عليه معارضة ما قدمناه في اثبات كون الاربع سنة راتبة من قول عائشة رضي الله عنها ما صلى عليه الصلاة والسلام العشاء قط فدخل علي الا صلى أربعا أوستا وروى أبو داود من حديث زرارة بن أوفى عن سعيد بن هشام عن عائشة رضي الله عنها قالت كان صلى الله عليه وسلم يصلي صلاة العشاء في جماعة ثم يرجع الى أهله فيركع أربع ركعات ثم يأوي الى فراشه الحديث بطوله وما في مسلم من حديث معاذة أنها سألت عائشة رضي الله عنها كم كان رسول الله صلى الله عليه وسلم يصلي الضحى قالت أربع ركعات ويزيد ما شاء ورواه أبو يعلى الموصلي في مسنده حدثنا شيبان بن فروخ حدثنا طيب بن سليمان قال قالت عمرة سمعت أم المؤمنين عائشة رضي الله عنها تقول كان رسول الله صلى الله عليه وسلم يصلي الضحى أربع ركعات لا يفصل بينهن بسلام لكن قد يقال ان الاول لا يدل على أن الاربع بتسليمة اذلو قصدت افادة كيته فقط كان صحيحا مع الفصل وفي التاريخ كان أبو يوسف يصلي كل يوم مائتي ركعة لا يفهم أحد أنه بسلام واحد فالاولى ما في الصحيحين عن أبي سلمة بن عبد الرحمن انه سأل عائشة رضي الله عنها كيف كانت صلاة رسول الله صلى الله عليه وسلم في رمضان قالت ما كان يزيد في رمضان ولا غيره على احدى عشرة ركعة يصلي أربعا فلا تسأل عن حسنهن وطولهن ثم أربعا فلا تسأل عن حسنهن وطولهن الحديث فهذا الفصل يفيد المراد والا لقالت ثمانيا فلا تسأل عن حسنهن وقدمنا في سنة الظهر قوله صلى الله عليه وسلم انها بتسليمة واحدة لكن لا يخفى أنه صلى الله عليه وسلم كان يصلي أربعا كما كان يصلي ركعتين فرواية بعض فعله أعني فعل الاربع لا توجب المعارضة والاولى في التقرير ان شاء الله تعالى وجهان أحدهما مقتضى لفظ الحديث حصر المبتدا في الخبر لانه حكم على العام أعني صلاة الليل والنهار وليس بمراد والا لكانت كل صلاة تطوع لا تكون الا ثنتين شرعا والاتفاق على جواز الاربع أيضا وعلى كراهة الواحدة والثلاث في غير الوتر واذا انتفى كون المراد أن الصلاة لا تباح الا ثنتين أو لا تصح الا ثنتين لزم كون الحكم بالخبر المذكور أعني مثنى اما في حق الفضيلة بالنسبة الى الاربع أو في حق الاباحة بالنسبة الى الفرد وترجيح أحدهما بمرجح وفعله صلى الله عليه وسلم ورد على كلا النحوين لكنا عقلنا زيادة فضيلة الاربع لانها أكثر مشقة على النفس بسبب طول تقيدها في مقام الخدمة ورأيناه صلى الله عليه وسلم قال انما أجرك على قدر نصبك فحكمنا بأن المراد الثاني أي مثنى لا واحدة أو ثلاثا ثانيهما أن المراد به أن كل مثنى من التطوع صلاة على حدتها ومثنى معدول عن العدد المكرر وهو اثنان اثنان فمؤداه حينئذ اثنان اثنان صلاة على حدة ثم اثنان اثنان صلاة على حدة وهلم جرا وهذا معنى أربع صلاة على حدة أربع صلاة

وقوله (والتراويح تؤدى بجماعة) جواب عن اعتبارهما بالتراويح فيراعى فيها جهة التيسير بالقطع بالتسليم على رأس الركعتين لان ما كان أدوم تحريمة كان أشق على الناس وقوله (ومعنى ما رواه شفعا) جواب عن حديث الشافعي وقد ذكرناه

قول الكمال فمؤداه حينئذ الخ هذا ظاهر لولا ما في مسلم ان ابن عمر سئل ما مثنى مثنى قال يسلم في كل ركعتين فانه أعلم بما سمعه من رسول الله صلى الله عليه وسلم كذا بهامش معزوا الى المقدسي اه

﴿فصل﴾ لما فرغ من بيان الصلوات المفروضات والواجبات والنوافل على الترتيب شرع في بيان القراءة التي يختلف وجوبها بحسب اختلاف هذه الصلوات واعلم أن مسئلة القراءة في الفرائض الرباعية مخمسة فعندنا هي فرض في الركعتين وقال الشافعي في الركعات كلها وقال مالك في ثلاث ركعات وقال الحسن البصري في ركعة واحدة وقال أبو بكر الاصم القراءة في الصلاة سنة كسائر الاذكار وهو فاسد لان سائر الاذكار حين شرع شرع سنة وجبت المخافتة بها على كل حال وههنا وجب الجهر بالقراءة في أكثر الصلوات بل في كلها من حيث الاصل فلو كانت سنة لكانت مخافتة لان مبنى التطوعات على الخفية والكتمان على أنه مخالف لظاهر النص وخرق الاجماع ووجه قول الحسن قوله تعالى فاقرؤا ما تيسر من القرآن وهو لا يقتضي التكرار ولا يلزم اركعوا واسجدوا فان التكرار فرض لانه ثبت ذلك بفعل النبي عليه السلام والجواب عنه القول بالموجب وهو أنا نسلم ذلك لكنه لا ينافيه فيجوز أن يثبت بدليل آخر كما سنذكره ووجه قول مالك أن القراءة تجب أن تكون واجبة في جميع الركعات لقوله عليه السلام لا صلاة الا بقراءة لكنا أقمنا الاكثر مقام الكل تيسيرا ووجه قول الشافعي الحديث وذلك لان كل ركعة صلاة بدليل أنه لو حلف لا يصلي فصلى ركعة حنث ولنا قوله تعالى فاقرؤا ما تيسر من القرآن على ما تقدم والامر بالفعل لا يقتضي التكرار على ما عرف في الاصول وما ذكرتم خبر واحد فلا يعارضه ولا زيادة عليه (وانما أوجبنا في الثانية استدلالا بالاولى) الحاقا بها بالدلالة (لانهما) أي الاولى والثانية (يتشاكلان من كل وجه) فان قيل لا نسلم ذلك لانهما يفترقان بملاحظة

﴿فصل في القراءة﴾ (القراءة في الفرض واجبة في الركعتين) وقال الشافعي رحمه الله في الركعات كلها لقوله عليه السلام لا صلاة الا بقراءة وكل ركعة صلاة وقال مالك رحمه الله في ثلاث ركعات اقامة للاكثر مقام الكل تيسيرا ولنا قوله تعالى فاقرؤا ما تيسر من القرآن والامر بالفعل لا يقتضي التكرار وانما أوجبنا في الثانية استدلالا بالاولى لانهما يتشاكلان من كل وجه

أخرى على حدة وهلم جرا بخلاف ما لو لم يتكرر لفظ مثنى وقال الصلاة مثنى مقتصرا عليه فان المعنى حينئذ الصلاة اثنين اثنين وهلم جرا فيفيد أن كل اثنين صلاة على حدة وسبب العدول عن أربع أربع وهو أكثر استعمالا وأشهر معنى الى أفادته بذلك قصد افادة كون الاربع مفصولة بغير السلام وذلك حينئذ ليس الا التشهد لامخاوطة وذلك لان بعد جعل كل أربع صلاة على حدتها ثم قال ان تلك الاربع ثنتين ثنتين لابد أن يكون الفصل بغير السلام والا كان كل صلاة ركعتين ركعتين وقد كان كل صلاة أربعا وقد وقع في بعض الالفاظ موصولا بما يحسن في الاستعمال موقعه تفسيرا على ما قلنا وهو ما أخرجه الترمذي والنسائي عن ابن المبارك عن الليث بن سعد حدثنا عبد الله بن سعيد عن عمران بن أبي أنس عن عبد الله بن نافع عن ربيعة بن الحارث عن الفضل بن العباس قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم الصلاة مثنى مثنى تشهد في كل ركعتين وأما الكلام معهما فظاهر من الكتاب

﴿فصل﴾ القراءة فرض في الفرض في ركعتين وجعلها في الاولين واجبا هذا هو الصحيح من المذهب واليه أشار في الاصل وقال بعضهم ركعتان غير عين واليه ذهب القدوري كذا في البدائع فلو تركها أو قرأ في ركعة فسدت ولو قرأ في الاخريين صحت ويسجد للسهو وعند الشافعي في الكل وعن مالك في ثلاث وقال زفر والحسن البصري في واحدة لان الامر لا يقتضي التكرار وعن أبي بكر الاصم وسفيان بن عيينة ليست الا سنة لان مبنى الصلاة على الافعال لا الاقوال ولذا تسقط لعدم القدرة على الافعال مع القدرة على القراءة وعلى القلب لا تسقط وللشافعي ومالك قوله صلى الله عليه وسلم لا صلاة الا بقراءة رواه مسلم وقال أبو هريرة فما أعلن رسول الله صلى الله عليه وسلم أعلناه وما أخفى أخفيناه لكم الا أن مالكا يقول للاكثر حكم الكل ولنا قوله تعالى فاقرؤا ما تيسر من القرآن وهو لا يقتضي التكرار فكان مؤداه افتراضها في ركعة الا أن الثانية اعتبرت شرعا كالاولى وايجاب القراءة فيها ايجاب فيهما فان قيل هذا بناء على أن الدلالة لا تشترط فيها أولوية المسكوت بالحكم كما في لا تقل لهما أف وفيه نظر وأيضا الثابت بالدلالة ما يفهمه من النص كل من يفهم اللغة وليس هنا ذلك قلنا لا شك أن المعتبر في كونه دلالة لا قياسا كونه يفهم عند فهم موضوع اللفظ سواء كان أولى أو لا فلا عبرة بذلك النظر لمن خالف ثم نقول من فهم اللغة ثم علم تسوية الشارع تعالى بين الركعة الاولى والثانية وبين الثالثة والرابعة منهما من كل الوجوه ثم سمعه يقول اقرأ في الصلاة تبادر اليه طلب القراءة في الشفع الاول أو الثاني

﴿فصل القراءة﴾ (قوله شرع في بيان القراءة التي يختلف وجوبها) أقول يعني عندنا (قوله بل في كلها من حيث الاصل) أقول كما مر في فصل في القراءة بعد باب صفة الصلاة (قوله فان التكرار فرض لانه ثبت ذلك بفعل النبي عليه السلام) أقول لا يقال وكذلك القراءة في الركعات داوم عليها رسول الله صلى الله عليه وسلم فلم لا يفرض التكرار لانه تركها أحيانا كما يصرح به الشارح (قوله وماذكرتم خبر واحد الخ) أقول جواب تنزلي

من حيث الثناء والتعوذ والبسملة أجيب بان ذلك أمر زائد والاعتبار بالاركان (فاما الاخريان) وفي بعض النسخ الاخروان وهو لحن لان الالف اذا كانت ثالثة ردت الى أصلها في التثنية كعصوان ورحيان واذا كانت رابعة فصاعدا لم تقلب الا يا نحو أعشيان صفة وحبليان والاوليان (فيفارقانهما) أي الاوليين في حق السقوط بالسفر وقوله (وصفة القراءة وقدرها) فانه لا يضم السورة الى الفاتحة فيهما (فلا يلحقان بهما) وقوله (والصلاة) جواب عما رووه من الحديث وتقريره أن قوله لاصلاة مصدر مذكور صريحا فكان كمن حلف لا يصلي صلاة لا كمن حلف لا يصلي وذلك ينصرف الى الركعتين عرفا فكذا هذا فان قيل لاصلاة نكرة في سياق النفي فتعم كل فرد قلنا تعم كل فرد من أفرادها لغة أو شريعة لا سبيل الى الاول لان حقيقتها لغة الدعاء وليست القراءة شرطا في فرد من أفراد الدعاء والثاني مسلم لكن الركعة الواحدة ليست من الافراد شرعا لنهيه عليه السلام عن البتيراء ولنا أن نقول أيضا موجب العلة أي سلمنا أنه لاصلاة الا بقراءة لكن الكلام في أن القراءة في الاوليين هل هي قراءة في الاخريين أولا وما ذكرتم لا يدل على نفيه ولنا دليل على ثبوته وهو قوله عليه السلام القراءة في الاوليين قراءة في الأخريين (وهو مخير في الاخريين معناه ان شاء قرأ فاتحة الكتاب) قيل على جهة الثناء لا على جهة القراءة وبه أخذ بعض المتأخرين من أصحابنا (وان شاء سكت) مقدار تسبيحة (وان شاء سبح) ثلاث تسبيحات

فاما الأخريان فيفارقانهما في حق السقوط بالسفر وصفة القراءة وقدرها فلا يلحقان بهما والصلاة فيما روى مذكورة صريحا فتنصرف الى الكاملة وهي الركعتان عرفا كمن حلف لا يصلي صلاة بخلاف ما اذا حلف لا يصلي (وهو مخير في الأخريين) معناه ان شاء سكت وان شاء قرأ وان شاء سبح

بملاحظة تلك المقدمة المقررة في نفسه فأما الحديث المذكور وما روى في حديث المسيء صلاته من قوله صلى الله عليه وسلم فكبر ثم اقرأ ما تيسر معك من القرآن ثم قال في آخره ثم افعل ذلك في صلاتك كلها فانما لا يثبت به الفرض لان القطعي لا يثبت بظني وقولهم الصلاة مجمل ووقع البيان بالقراءة في الكل جوابه ما تقدم أول باب صفة الصلاة أن الاجمال في مسمى الصلاة لا ينفي عدم الاجمال فيما يضاف اليها من الاركان شرعا بيانا اذا كان دليله مما لا يحتاج الى البيان بقي أن يقال فلم لم يثبت الوجوب في الاخريين كما هو محصل رواية الحسن عن أبي حنيفة أنه اذا لم يقرأ بكره ويسجد للسهو والحديث الاول أن أجيب عنه بأن الصلاة المصرح بها اذا أطلقت تنصرف الى الركعتين لعدم شرعية الواحدة وقلة شرعية الثلاث وهي المذكورة في الحديث بقي الآخر فانه أمره أن يفعل ما ذكره ومنه القراءة بخلاف ما يفهم من المواظبة في الاخريين من بعض الالفاظ كحديث أبي قتادة في الصحيحين كان صلى الله عليه وسلم يقرأ في الظهر في الركعتين الاوليين بفاتحة الكتاب وسورتين وفي الركعتين الاخريين بفاتحة الكتاب الحديث فانه انما تفهم المواظبة في الجملة وهي أعم من المقرونة بالترك أحيانا وغيره ولا دلالة للاعم على خصوصية بعض الافراد ولهذا استدل المصنف بهذه المواظبة على استحباب القراءة فيهما والجواب أن قول الصحابة على خلافه صارف له عن الوجوب وذلك ما روى ابن أبي شيبة عن شريك عن أبي اسحق السبيعي عن علي وابن مسعود قالا اقرأ في الاوليين وسبح في الاخريين وهو عن عائشة رضي الله عنها غريب بخلافه عن غيرها في موطأ محمد بن الحسن حدثنا محمد بن أبان القرشي عن حماد عن ابراهيم عن علقمة بن قيس أن عبد الله بن مسعود كان لا يقرأ خلف الامام فيما يجهر فيه وما يخافت فيه من الاوليين ولا في الاخريين واذا صلى وحده قرأ في الاوليين فاتحة وسورة ولم يقرأ في الاخريين بشئ وهذا بعدما في الاول من الانقطاع انما يتم اذا لم يكن عن غيرهما من الصحابة خلافه والا فاختلافهم حينئذ في الوجوب لا يصرف دليله عنه فالاحوط رواية الحسن وأما ما قيل أن لاصلاة الا بقراءة يفيد نفي الكمال فليس بشئ وقد بينا ضعفه أول الكتاب في الكلام على التسمية في الوضوء فارجع اليه والعجب أن هؤلاء يقولون ذلك هنا ويقولون في مسئلة ما اذا استخلف القارئ أميا في الاخريين بعدما قرأ في الاوليين مع زفر حيث قال بالجواز خلافا للثلاثة واستدل بأن فرض القراءة صار مؤدى فيجوز فدفعه هؤلاء بعينهم بأن القراءة فرض في كل الركعات وان كانت تؤدى في موضع خاص لقوله صلى الله عليه وسلم لاصلاة الا بقراءة حتى زاد في الكافي أن هذا كقوله لاصلاة الا بطهارة الى آخر ما ذكروا فالصواب في التقرير ما أعلمتك (قوله وأما الاخروان) لحن لان ألف أخرى رابعة فيجب قلبها ياء من غير نظر الى أصلها وفي بعض النسخ الاخريان على الصواب (قوله ان شاء سكت) أي قدر تسبيحة وان شاء سبح ثلاث تسبيحات نقله في النهاية وفي شرح الكنز ان شاء سبح ثلاث تسبيحات وان شاء سكت قدرها والاول

(قوله وصفة القراءة الخ) أقول الجهر والمخافتة (قوله قلنا تعم كل فرد الخ) أقول بقي الكلام أن الاخريان أيضا صلاة فيدخل تحت العموم (قوله لكن الركعة الواحدة ليست من الافراد شرعا لنهيه عليه السلام عن البتيراء) أقول لكن النهي يقتضي المشروعية كما عرف في الاصول ولو لم تكن الركعة الواحدة صلاة شرعا لما حنث الحالف أنه لا يصلي بركعة

(كذا روى عن أبي حنيفة وهو مأثور عن علي وابن مسعود وعائشة) فقد روى عنهما أنهما كانا يسبحان في الاخريين وسأل رجل عائشة عن قراءة الفاتحة في الاخريين فقالت اقرأ ولتكن على جهة الثناء (الا أن الافضل أن يقرأ لان النبي عليه السلام داوم على ذلك) يعني بترك والا لكان واجبا (فلهذا) أي فلكون قراءة الفاتحة على وجه الافضلية (لا يجب) سجدة (السهو بتركها في ظاهر الرواية) وروى الحسن عن أبي حنيفة أنه ان لم يقرأ ولم يسبح عمدا كان مسيأ وان سها عن ذلك وجب عليه سجدة السهو لان القيام في الاخريين مقصود فيكره اخلاؤه عن القراءة والذكر جميعا وظاهر الرواية أصح لان الاصل في القيام القراءة فاذا سقطت بقي القيام المطلق فكان كقيام المقتدي ثم اعلم أن المصنف قال في أول الفصل القراءة واجبة في الركعتين ولم يقل في الاوليين لانها فرض في ركعتين لا باعيانهما ان شاء قرأ في الاوليين وان شاء قرأ في الاخريين وان شاء قرأ في الاولى والرابعة وان شاء في الثانية والثالثة والافضل أن يقرأ في الاوليين وقال في خلاصة الفتاوى واجبات الصلاة عشر وذكر منها تعيين القراءة في الاوليين قوله (والقراءة واجبة في جميع ركعات النفل وفي جميع الوتر) ظاهر وقوله (ولهذا) أي ولكون كل شفع منه صلاة على حدة (لا يجب بالتحريمة الاولى الا ركعتان) وان نوى أكثر من ذلك (في المشهور عن أصحابنا) وانما قيد بالمشهور احترازا عن قول أبي يوسف أولا على ما سيأتي وقوله (ولهذا) أي ولان القيام الى الثالثة بمنزلة تحريمة مبتدأة (قالوا يستفتح في الثالثة) أي يقرأ سبحانك اللهم وبحمدك كما في الابتداء واستشكل هذا على قول أبي حنيفة وأبي يوسف فانهما يجوزان ترك القعدة الاولى من الشفع الاول في التطوعات فلو كان كل شفع منها صلاة على حدة لما جازت تلك الصلاة لترك القعدة الاخيرة التي هي فرض والجواب أن وجه القياس وهو قول زفر ورواية عن محمد وفي الاستحسان لا تفسد لان الفرض هو القعدة الاخيرة واذا قام الى الثالثة وهو مشروع بالاجماع أشبه صلاته هذه صلاة الفجر من حيث إن كل شفع منها صلاة على حدة وصلاة الظهر من حيث ان الاربع مشروع كالركعتين وقد دخل في الشفع الثاني فبالنظر الى الشبه الاول تفسد صلاته لانه ترك القعدة الاخيرة وهي فرض وبالنظر الى الثاني لا تفسد لان القعدة المتروكة ليست الاخيرة فلا تفسد بالشك ويؤمر بالعود الى القعدة ما لم يسجد نظرا الى الشبه الاول ولم يؤمر به بعد السجود لتأكد الشبه الثاني به وأوجبنا القراءة على كل حال لانها ركن مقصود لعينها وأما القعدة فانما شرعت للتحلل أو للفصل بين الشفعين فاعتبر فيها رعاية الشبهين ويؤيد هذا وجوب القراءة في جميع ركعات الوتر فان القراءة في الصلاة ركن مقصود لعينها وكونه فرضا ثبت بالسنة ففيه احتمال النفلية فتجب القراءة في الجميع احتياطا قال (ومن شرع في نافلة ثم أفسدها قضاها) هذه هي المسئلة المشهورة في أن الشروع في النفل صلاة كان أو صوما ملزم عندنا خلافا للشافعي والعلماء أوردوا هذه المسئلة في كتاب الصوم لان الآثار التي يحتج بها من الجانبين انما وردت فيه لكن الشيخ أبا الحسن القدوري لما رأى حكم المسئلة فيهما واحدا أوردها في كتاب الصلاة وتابعه المصنف

كذا روى عن أبي حنيفة رحمه الله وهو المأثور عن علي وابن مسعود وعائشة رضي الله عنهم الا أن الافضل أن يقرأ لانه عليه السلام داوم على ذلك ولهذا لا يجب السهو بتركها في ظاهر الرواية (والقراءة واجبة في جميع ركعات النفل وفي جميع الوتر) أما النفل فلان كل شفع منه صلاة على حدة والقيام الى الثالثة كتحريمة مبتدأة ولهذا لا يجب بالتحريمة الاولى الا ركعتان في المشهور عن أصحابنا رحمهم الله ولهذا قالوا يستفتح في الثالثة وأما الوتر فللاحتياط قال (ومن شرع في نافلة ثم أفسدها قضاها)

أليق بالاصول والضمير في قول المصنف وهو المأثور للتسبيح (قوله فلان كل شفع منه صلاة على حدة) يرد عليه أنه لو كان كذلك لما صحت مع ترك القعدة ساهيا لكنها تصح ويسجد للسهو ويجب العود اليها اذا تذكر بعد القيام ما لم يسجد والجواب أن القياس فسادها وبه قال زفر ورواية عن محمد وفي الاستحسان لا لان التطوع شرع أربعا أيضا كما شرع ركعتين فاذا تركها أمكننا تصحيحها بجعلها صلاة واحدة فلا يفترض حينئذ القعدة الاولى لان افتراض القعدة للختم فاذا لم يختم الا بعد الرابعة صارت من ذوات الاربع والفرض أن ذلك جائز لم تفترض الاولى بل كانت واجبة بالحديث السابق وهو في كل ركعتين تشهد فتجبر بالسجود وانما وجب العود بعد تمام القيام ولزمت القراءة في الشفعين لشبهها بالظهر من وجه ومفارقتها له من وجه فللشبهة لا يؤمر بالعود اذا قيدها بسجدة وللمفارقة يعود قبل السجدة كما اذا قام الى الخامسة من الفرض وهي صلاة أخرى حكما فيقرأ في الكل كما في صلاتين احتياطا وكذلك في الوتر لان فيه روائح النفلية فلزم الاحتياط في القراءة لانها ركن مقصود لنفسه لا كالقعدة (قوله في المشهور) من الرواية هذا اذا نوى أربعا حتى يحتاج الى التقييد بالمشهور وأما اذا شرع بمطلق نية النفل فلا يلزمه أكثر من ركعتين باتفاق الروايات (قوله قالوا يستفتح في الثالثة) ويصلي على النبي صلى الله عليه

(قوله فيكره اخلاؤه الخ) أقول كراهة تحريم (قوله لانها فرض في ركعتين لا بأعيانهما الخ) أقول فيه ان التعليل الذي ذكره المصنف يدل على تعيين الاوليين ألا يرى الى قوله والأخريان يفارقانها في حق السقوط فليتأمل

(وقال الشافعي المتنفل متبرع فيه) أي في فعله وهو واضح (ولا لزوم على المتبرع) لقوله تعالى ما على المحسنين من سبيل كمن شرع في صلاة النفل ناويا أربعا فصلى ركعتين كان مخيرا في الشفع الثاني والجواب أنه لا لزوم على المتبرع قبل شروعه أو بعده والاول مسلم وليس الكلام فيه والثاني عين النزاع والآية محمولة على الاول وقد بينا أن كل شفع من النفل صلاة على حدة فلم يوجد الشروع في الشفع الثاني حتى يكون ملزما ولنا أن المؤدى وقع قربة بتسليمه الى مستحقه وكل ما وقع قربة لزم اتمامه ضرورة صيانة بطلان حق الغير قال الله تعالى ولا تبطلوا أعمالكم فان قيل المؤدى لا يخلو اما أن يكون عبادة أولا فان كان الاول فلا حاجة الى

وقال الشافعي رحمه الله لا قضاء عليه لانه متبرع فيه ولا لزوم على المتبرع ولنا ان المؤدى وقع قربة فيلزم الاتمام ضرورة صيانته عن البطلان (وان صلى أربعا وقرأ في الاوليين وقعد ثم أفسد الأخريين قضى ركعتين) لان الشفع الاول قد تم والقيام الى الثالثة بمنزلة تحريمة مبتدأة فيكون ملزما هذا اذا أفسد الأخريين بعد الشروع فيهما ولو أفسد قبل الشروع في الشفع الثاني لا يقضي الأخريين وعن أبي يوسف أنه يقضي اعتبارا للشروع بالنذر ولهما أن الشروع يلزم ما شرع فيه وما لا صحة له الا به وصحة الشفع الاول لا تتعلق بالثاني بخلاف الركعة الثانية وعلى هذا سنة الظهر لانها نافلة وقيل يقضي أربعا احتياطا لانها بمنزلة

وسلم في كل قعدة وقياسه أن يتعوذ في كل شفع هذا وما تقدم كله أثر كون كل شفع معتبر شرعا صلاة على حدة وهو مما يحتاج الى دليل ويمكن كونه عكسه شرعا من الخروج على رأس الركعتين فاذا قام الى شفع آخر كان بانيا صلاة على تحريمة صلاة اذ تلك التحريمة انما لزم بها ركعتان (قوله ضرورة صيانته) أي المؤدى يفيد أن الملاحظ لزومه أولا صيانة المؤدى الواقع قربة عن ابطاله لانه مورد النص قال تعالى ولا تبطلوا أعمالكم وهو أعم من ابطالها قبل اتمامها بالافساد أو بعده بفعل ما يحبطه ونحوه فلذلك لزم الاتمام بقي أن يقال ان لزوم الاتمام هل يستلزم شرعا القضاء بتقدير عدمه لو قال قائل المحقق انما هو استلزامه الاثم بتفويت مقتضى النهي أما أنه يجب القضاء فيحتاج الى خصوص دليل لجوابه يفيده القياس على حج النفل والعمرة لما لزما بالشروع شرع الزم قضاؤهما بتفويته وتمام نصب الدليل من الجانبين نذكره ان شاء الله تعالى في الصوم (قوله وقعد) قيد به لانه لو لم يقعد وأفسد الاخريين وجب عليه قضاء أربع بالاجماع (قوله لا يقضي الاخريين) يعني الاوليين بل الاوليين فقط وعن أبي يوسف أنه يقضي الاخريين أيضا فيقضي أربعا وقد رجع أبو يوسف عن هذا القول (قوله اعتبارا للشروع بالنذر) بجامع أن كلا منهما سبب اللزوم فكما أن نية الكمية اذا اقترنت بنذر الصلاة مطلقا وجبت الصلاة بتلك الكمية كذلك اذا اقترنت بالشروع لزم ما شرع فيه بالكمية المنوية (قوله أن الشروع) تسليم لصحة اعتبار الشروع بالنذر في الالزام لكنه لا يفيد المطلوب فان الشروع انما يلزم ما شرع فيه وما لا صحة لما شرع فيه الا به كالركعة الثانية من الشفع الاول والشروع في الشفع الاخير لم يتحقق ولا صحة الاول موقوفة عليه هذا معنى قوله لا يتعلق بالثاني فلا يفيد الشروع لزومه وأنت علمت أن حقيقة وجه قولهما الحاق الشروع بالنذر المقترن بها في لزوم الاربع بعد أن كلا منهما لو تجرد عنها لزم به ركعتان فقط وجوابه أن قوله الشروع يوجب ما شرع فيه يتضمن منع أنه يوجب غير أصل صلاة صحيحة بل ذلك فقط لما سنذكر في المسئلة الآتية (قوله وعلى هذا سنة الظهر) أي اذا أفسدها بعد ما قعد أو قبله قضى ركعتين لانها نافلة سنت بالمواظبة وقيل يقضي أربعا لانها صلاة واحدة كالظهر ولذا لا ينهض في القعدة الاولى عند عبده ورسوله فلا يستفتح

الزام الباقي لان المشروع فيه عبادة وصلت الى مستحقها وان كان الثاني فلا وجه التسليم اليه والجواب أنه عبادة حتى انه لو مات أثيب عليه ولئلا يلزم تركب الشيء من منافيه والزام الباقي لانه التزم عبادة صوما أو صلاة مثلا ولا يكون كذلك الا بالتزام الباقي لانه بهذا الاعتبار غير متجزئ قوله (وان صلى أربعا) أي شرع في صلاة ناويا أربعا (وقرأ في الاوليين وقعد ثم أفسد الاخريين قضى ركعتين) يعني الشفع الثاني (لان الاول قد تم والقيام الى الثالثة كتحريمة مبتدأة فيكون ملزما اذا كان الافساد بعد الشروع فيها) بالقيام الى الثالثة وأما اذا كان قبل القيام الى الثالثة فلا يجب عليه قضاء شيء (وعن أبي يوسف أنه يقضي اعتبارا بالنذر) وذلك لان نية الاربع قارنت سبب الوجوب وهو الشروع فيلزم القضاء كما اذا نذر فان نية الاربع قارنت سبب الوجوب وهو النذر ولهما أن الشروع سبب لوجوب ما شرع فيه وهو الركعة الاولى ولوجوب ما لا يصح ما شرع فيه الا به وهو الركعة الثانية لان البتيراء منهي عنها والشفع الثاني ليس ما شرع فيه لانه المفروض ولا ما يتوقف صحة ما شرع فيه عليه فلا يكون واجبا بالشروع في الشفع الاول وما لا يكون واجبا لا يجب قضاؤه وظهر من هذا أن النية لم تقارن سبب الوجوب وهو الشروع لان الفرض أنه لم يشرع بخلاف النذر فان نية الاربع قارنت سبب الوجوب فيلزم القضاء بالافساد (وعلى هذا سنة الظهر) فان أفسد الاخريين قبل الشروع فيها يقضيهما عند أبي يوسف وعندهما لا يقضي (وقيل يقضي أربعا احتياطا لانها بمنزلة

صلاة واحدة) حتى ان الزوج اذا خير امرأته وهي في الشفع الاول من هذه الصلوات أو أخبرت بشفعة لها فأتمت أربعا لا يبطل خيارها ولا شفعتها بخلاف سائر التطوعات قال (وان صلى أربعا ولم يقرأ فيهن شيأ) هذه المسئلة تلقب بمسئلة الثمانية والوجوه الآتية فيها ستة عشر وهي أنه قرأ في الجميع ترك في الجميع ترك في الشفع الاول ترك في الشفع الثاني ترك في الركعة الاولى ترك في الثانية ترك في الثالثة ترك في الرابعة ترك في الشفع الاول والركعة الثالثة ترك في الاول والرابعة ترك في الركعة الاولى والشفع الثاني ترك في الثانية والشفع الثاني ترك في الركعة الاولى والثالثة ترك في الاولى والرابعة ترك في الثانية والثالثة ترك في الثانية والرابعة فهذه ستة عشر وجها والمصنف ترك الوجه الاول لان الكلام في أقسام الفساد بترك القراءة والتي يقرأ في جميعها ليست منها وتداخلت منها سبعة أوجه في الباقية لاتحاد الحكم فعادت ثمانية فعليك بتمييز المتداخلة بالتفتيش في الاقسام المذكورة في الكتاب (والاصل فيها) ما ذكره (أن عند محمد ترك القراءة في الاوليين أو في احداهما يوجب بطلان التحريمة لانها تعقد للافعال) لكونها وسيلة اليها والافعال قد فسدت بترك القراءة بالاجماع (وعند أبي يوسف ترك القراءة في الشفع الاول لا يوجب بطلان التحريمة) لانه يوجب فساد الاداء لا بطلانه وفساد الاداء لا يزيد على ترك الاداء بعد التحريمة بأن لم يأت بالاركان حال كونه منفردا أو خلف الامام أو سبقه الحدث فذهب ليتوضأ أو ترك الاداء لا يبطل التحريمة فكذلك فساده (وانما) قلنا ان ترك القراءة (يوجب فساد الاداء) لا بطلانه (لانها ركن زائد بدليل أن للصلاة وجودا بدونها) من المقتدي والامي والاخرس والركن الاصلي ليس كذلك واذا كان ركنا زائدا لا يؤثر في ازالة أصل الصلاة حتى تصير باطلة وانما يؤثر في ازالة صفتها وهي صحة الاداء عملا بقدر الدليل فصار فاسدا فان قيل سلمنا أنه أوجب الفساد وان الفساد لا يزيد على تركه وان الترك لا يبطل التحريمة ولكن ما ذكرتم تأخير لا ترك فلا يكون مفيدا أجيب بأن هذا ترك قلت قبل اشتغاله بالاداء وانما يعرف كونه تأخيرا اذا اشتغل بالاداء فقبل اشتغاله به يصح اطلاق اسم الترك عليه وفيه نظر لان للخصم حينئذ أن يقول لا نسلم أن الفساد لا يزيد على مثل هذا الترك فان قيل ما الفرق بين الكلام والحدث العمد وبينه حيث يبطلان التحريمة دونه أجيب بأنهما من محظورات التحريمة وارتكابها يقطع التحريمة لانه يمنع انعقادها في الابتداء فيجوز أن يقطعها بعد الصحة بخلاف ترك القراءة فان قلت سلمنا ذلك لكن اتصاف الركن وهو ما يقوم به الشئ بالزيادة ليس بكلام محصل فالجواب ما قررناه في التقرير بتقرير لم يسبق اليه فعليك بتحصيله فان كثيرا من خصوم أصحابنا وبعض أصحابنا المتأخرين أيضا أنكروا على هذه العبارة

صلاة واحدة (وان صلى أربعا ولم يقرأ فيهن شيأ أعاد ركعتين) وهذا عند أبي حنيفة ومحمد رحمهما الله وعند أبي يوسف رحمه الله يقضي أربعا وهذه المسئلة على ثمانية أوجه والاصل فيها أن عند محمد رحمه الله ترك القراءة في الاوليين أو في احداهما يوجب بطلان التحريمة لانها تعقد للافعال وعند أبي يوسف رحمه الله ترك القراءة في الشفع الاول لا يوجب بطلان التحريمة وانما يوجب فساد الاداء لان القراءة ركن زائد ألا ترى أن للصلاة وجودا بدونها غير أنه لا صحة للاداء الا بها وفساد الاداء لا يزيد على تركه فلا يبطل التحريمة

في الثالثة ولا تبطل شفعة الشفيع اذا علم في الشفع الاول منها بالانتقال الى الشفع الثاني ولا خيار المخيرة ولو دخلت عليه زوجته في الاول فانتقل الى الثاني فخرجت لا يلزمه كمال المهر لعدم صحة الخلوة كما اذا كان ذلك في الظهر (قوله والاصل عند محمد أن ترك القراءة في ركعة يبطل التحريمة) اذا قيد الركعة بسجدة لانها تعقد للافعال والافعال فسدت بترك القراءة فيفسد ما عقد لها (قوله ان للصلاة وجودا بدونها) حقيقة في الاخرس والامي وحكما في المقتدي لكن لا صحة للاداء الا بالقراءة وفساد الاداء لا يزيد على تركه أي لا يكون أقوى من ترك الاداء بأن تحرم واقفا ثم ترك أداء كل الافعال بان وقف ساكتا وبلا لا تبطل التحريمة وهذا لانها ليست لم تعقد الا لهذا الشفع فان بناء الشفع الثاني على هذه التحريمة جائز فعلم أنها له ولغيره فبفساده لا تنتفي فائدتها بالكلية لتفسد هي ويرد أن هذا تأخير لا ترك فان أريد بالترك اياه منعنا كونه مثل الفساد فلا يلزم من عدم بطلان التحريمة بذلك الترك عدم بطلانها بالفساد لانه أقوى من ذلك الترك والاولى أن يستدل هكذا التحريمة تراد لكل من الشفعين فانما تبطل بفسادهما ففساد الاول فقط ليس قاطعا في عدم حصول المقصود منها بالكلية فلا يوجب فسادها فان قيل انما عقدت للثاني بواسطة أداء الاول قبله فاذا فسد لم يتحقق الثاني فالجواب ان قلت اذا فسد الاول امتنع أداء الثاني لان أداءه بناء على صحة أداء الاول منعنا كون أدائه بناء على صحته وان

(قوله أو خلف الامام) أقول فيه ان قراءة الامام قراءة له (قوله أجيب بأن هذا ترك الخ) أقول اذا سلم السائل ما ذكر يتم مرام المعلل ولا يضر عدم كون ما ذكره تركا فتأمل (قوله لا نسلم ان الفساد لا يزيد على مثل هذا الترك) أقول خصوصا اذا كان خلف الامام (قوله فان قيل ما الفرق بين الكلام والحدث العمد وبينه أي ترك القراءة) أقول ضمير بينه راجع الى ترك القراءة

(وعند أبي حنيفة أن ترك القراءة في الاوليين يوجب بطلان التحريمة وفي احداهما لا يوجب) أما الاول فلان كل شفع من التطوع صلاة على حدة فكان ترك القراءة فيه اخلاء الصلاة عن القراءة فتكون فاسدة يجب قضاؤها وابطل تحريمتها وأما الثاني فكان القياس فيه مثل الاول كالوتر كما في احدى ركعتي الفجر لكن فساد الصلاة بترك القراءة في ركعة واحدة مجتهد فيه ولم يقل به الحسن البصري متمسكا بما هو دليل على ما تقدم فقضينا بالفساد في وجوب القضاء كما في الفجر وحكمنا ببقاء التحريمة في حق لزوم الشفع الثاني احتياطا في كل واحد من الحكمين فان قيل فساد الصلاة بتركها في الركعتين أيضا مجتهد فيه لان أبا بكر الاصم لا يقول بفسادها

وعند أبي حنيفة رحمه الله ترك القراءة في الاوليين يوجب بطلان التحريمة وفي احداهما لا يوجب لان كل شفع من التطوع صلاة على حدة وفسادها بترك القراءة في ركعة واحدة مجتهد فيه فقضينا بالفساد في حق وجوب القضاء وحكمنا ببقاء التحريمة في حق لزوم الشفع الثاني احتياطا اذا ثبت هذا نقول اذا لم يقرأ في الكل قضى ركعتين عندهما لان التحريمة قد بطلت بترك القراءة في الشفع الاول عندهما فلم يصح الشروع في الشفع الثاني وبقيت عند أبي يوسف رحمه الله فصح الشروع في الشفع الثاني ثم اذا أفسد الكل بترك القراءة فيه فعليه قضاء الاربع عنده (ولو قرأ في الاوليين لاغير فعليه قضاء الأخريين بالاجماع) لان التحريمة لم تبطل فصح الشروع في الشفع الثاني ثم فساده بترك القراءة لا يوجب فساد الشفع الاول (ولو قرأ في الأخريين لاغير فعليه قضاء الاوليين بالاجماع) لان عندهما لم يصح الشروع في الشفع الثاني وعند أبي يوسف رحمه الله ان صح فقد أداها (ولو قرأ في الاوليين واحدى الأخريين فعليه قضاء الأخريين بالاجماع ولو قرأ في الأخريين واحدى الاوليين فعليه قضاء الاوليين بالاجماع ولو قرأ في احدى الاوليين واحدى الأخريين على قول أبي يوسف رحمه الله قضاء الاربع وكذا عند أبي حنيفة رحمه الله) لان التحريمة باقية وعند محمد رحمه الله عليه قضاء الاوليين لان التحريمة قد ارتفعت عنده وقد أنكر أبو يوسف رحمه الله هذه الرواية عنه وقال رويت لك عن أبي حنيفة رحمه الله أنه يلزمه قضاء ركعتين ومحمد رحمه الله لم يرجع عن روايته عنه (ولو قرأ في احدى الاوليين لاغير قضى أربعا عندهما وعند محمد رحمه الله قضى ركعتين ولو قرأ في احدى الاخريين لاغير قضى أربعا عند أبي يوسف رحمه الله وعندهما ركعتين)

قلت بناء على صحة التحريمة وقد فسدت كان مصادرة على المطلوب لانه أول المسئلة ثم لا يخفى أن قولهم ان القراءة منتفية في حق المقتدي حكما باطل بل منتفية حقيقة ثابتة حكما وعند أبي حنيفة ترك القراءة في الاوليين مبطل للتحريمة لما قلنا لمحمد بخلاف تركها في ركعة لان فسادها به مجتهد فيه لان عند الحسن البصري لا تفسد فحكمنا بالفساد في حق وجوب القضاء اعمالا للدليل الدال على فرضية القراءة في الاوليين وحكمنا ببقاء التحريمة في حق لزوم الشفع الثاني اعمالا للدليل الدال على فرضية القراءة في ركعة احتياطا في البابين ولا يخفى أن بهذا التقرير لم يحصل الجواب عما قررناه لابي يوسف بل جوابه منع أن فساده لا يزيد على تركه لان الترك مجرد تأخير والفساد فعل مفسد ولو سلم اخترنا الشق الاول من ترديده المتقدم ومنع كون أداء الثاني مبنيا على صحة الاول مندفع بانه لا يتصور وجوده قبله ووجود الاول بصحته فكيف لا يتوقف أداؤه عليه (قوله فعليه قضاء الاخريين) وهذا اذا كان قعد والا قضى أربعا (قوله ومحمد لم يرجع عن روايته عنه) واعتمدت المشايخ رواية محمد مع تصريحهم في الاصول

أجيب بأن ذلك خلاف لا اختلاف لكونه مخالفا للدليل القطعي وهو قوله تعالى فاقرؤا ما تيسر من القرآن قوله (اذا ثبت هذا) يعني الاصل المذكور ظاهر سوى أشياء نشير اليها وهو قوله فعليه قضاء الاخريين لاغير يعني اذا قعد بينهما وأما اذا لم يقعد فعليه أن يقضي أربعا لما أن الفساد في الشفع الثاني يسري الى الاول اذا لم يقعد بينهما وقد تقدم وقوله (ولم يصح الشروع في الشفع الثاني) يعني أنه لا يكون صلاة في قولهما حتى لو اقتدى به انسان في الشفع الثاني لم يصح اقتداؤه ولو قهقه لم تنتقض طهارته وقوله (ولو قرأ في احدى الاوليين واحدى الاخريين فعند أبي يوسف يقضي أربعا) وانما قال (وكذا عند أبي حنيفة) اشارة الى أن قوله ليس باتفاق بينهما بل انما هو قوله على رواية محمد وهو فصل أصاب محزه كما ترى وعند محمد يقضي ركعتين بناء على أصله أن التحريمة قد بطلت بترك القراءة في احدى الاوليين وأبو يوسف أيضا مر على أصله أن التحريمة باقية فصح الشروع في الشفع الثاني وأما أبو حنيفة فقد جرت محاورة بين أبي يوسف ومحمد في مذهبه حين عرض عليه الجامع الصغير فقال أبو يوسف رويت لك عنه أن عليه قضاء ركعتين وقال محمد بل رويت لي عنه أن عليه قضاء أربع ركعات والاصل المذكور يساعد محمدا واعتذر لابي يوسف بأن ما حفظه هو قياس مذهب أبي حنيفة لان التحريمة ضعفت بالفساد بترك القراءة في ركعة فلا يلزمه الشفع الثاني بالشروع فيه

(قوله واعتذر لابي يوسف بأن ما حفظه هو قياس أبي حنيفة الخ) أقول وفيه بحث

وقوله (قال) يعني محمدا (وتفسير قوله عليه السلام لا يصلي بعد صلاة مثلها) أورد بعد ذكر أن القراءة واجبة في جميع ركعات النفل وما ترتب على ذلك من المسئلة الثمانية دليلا على ذلك بما أوله إليه من قوله (يعني ركعتين بقراءة وركعتين بغير قراءة) وإنما حمل على هذا لأنه ثبت خصوصه بالإجماع فإن الرجل يصلي ركعتي الفجر ثم الفرض ويصلي أربعا قبل الظهر ثم الفرض بعده فيحتاج إلى أن يؤول على وجه مستقيم وهو ما ذكره ومن مشايخنا من قال المراد به الزجر عن تكرار الجماعات في المساجد وهو حسن ويكون حجة على الشافعي واستشكل قول المصنف فيكون بيان فرضية القراءة في ركعات النفل كلها بأنه خبر الواحد فكيف يفيد

الفرضية ولئن كان مشهورا فهو مؤول كما ذكرنا ولئن قيل إنه بيان لمجمل الكتاب فصار كخبر المسح فلا يستقيم أيضا لأن نص القراءة ليس بمجمل إذ لو كان مجملا كان قراءة الفاتحة فرضا وأجيب بأنه قال بيان الفرضية ويجوز أن تكون الفرضية ثابتة بقوله تعالى فاقرؤا ما تيسر من القرآن على ما تقدم والحديث لبيان أنها فرض في التطوع ركعة فركعة قال (ويصلي النافلة قاعدا) يجوز للقادر على القيام أن يصلي النافلة قاعدا (لقوله عليه السلام صلاة القاعد على النصف من صلاة القائم) سماه صلاة ولا يخلو إما أن يكون المراد ما كان بعذر أو غيره لا سبيل إلى الأول لأن ذلك وصلاة القائم سيان في الثواب فتعين أن يكون بغير عذر ولا يخلو إما أن يكون المراد بها الفرض أو التطوع لا سبيل إلى الأول بالإجماع فتعين الثاني

(ولأنه خير موضوع) أي مشروع لك ومرفوع عنك لكونها غير واجبة وما كان بهذه المثابة لا يشترط فيه ما قد يفضي إلى تركه لأن ما يفضي إلى ترك الخير لا يكون خيرا والقيام قد يفضي إلى ذلك لأنه ربما يشق على المصلي فلا يشترط لئلا ينقطع به أي بسببه عن الخير (واختلفوا في كيفية القعود) روى محمد عن أبي حنيفة أنه يقعد كيف شاء لأنه لما جاز له ترك أصل القيام فترك صفة القعود أولى وعن أبي يوسف أنه يحتبي لأن عامة صلاة رسول الله صلى الله عليه وسلم في آخر عمره كان محتبيا وعن محمد أنه يتربع لأنه أعدل وعن زفر أنه يقعد كما يقعد في حالة التشهد وهو الذي اختاره الفقيه أبو الليث وشمس الأئمة السرخسي والمصنف لأنه عهد مشروعا في الصلاة

قال (وتفسير قوله عليه السلام لا يصلي بعد صلاة مثلها يعني ركعتين بقراءة وركعتين بغير قراءة فيكون بيان فرضية القراءة في ركعات النفل كلها ويصلي النافلة قاعدا مع القدرة على القيام) لقوله عليه السلام صلاة القاعد على النصف من صلاة القائم ولأن الصلاة خير موضوع وربما يشق عليه القيام فيجوز له تركه كي لا ينقطع عنه واختلفوا في كيفية القعود والمختار أن يقعد كما يقعد في حالة التشهد لأنه عهد مشروعا في الصلاة

بأن تكذيب الأصل الفرع يسقط الرواية إذا كان صريحا والعبارة المذكورة في الكتاب وغيره عن أبي يوسف من مثل الصريح على ما يعرف في ذلك الموضع فليكن لا بناء على أنه رواية بل تفريع صحيح على أصل أبي حنيفة وإلا فهو مشكل (قوله قال) أي محمد تفسير قوله صلى الله عليه وسلم الخ لما ذكر أن النفل أربعا أربعا أفضل مطلقا ليلا أو نهارا أورد عليه ظاهر هذا الحديث وهو ما رواه ابن أبي شيبة حدثنا جرير عن مغيرة عن إبراهيم النخعي قال قال عمر رضي الله عنه لا يصلى بعد صلاة مثلها وقال حدثنا عبد الله بن إدريس عن حصين عن إبراهيم والشعبي قالا قال عبد الله لا يصلى على إثر صلاة مثلها ففسره بأن المراد ركعتين بقراءة وركعتين بلا قراءة إذ هو متروك الظاهر اتفاقا لأنه يصلي ركعتي الظهر عقيب الظهر المقصورة وكذا العشاء والفجر عقيب ركعتيه أو هو محمول على تكرار الجماعة في المسجد على هيئته الأولى أو على النهي عن قضاء الفرائض مخافة الخلل في المؤدى فإنه مكروه ولما في أبي داود والنسائي عن سليمان بن يسار قال أتيت ابن عمر رضي الله عنه على البلاط وهم يصلون قلت ألا تصلي معهم قال قد صليت إني سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول لا تصلوا صلاة في يوم مرتين وروى مالك في الموطا حدثنا نافع أن رجلا سأل ابن عمر فقال إني أصلي في بيتي ثم أدرك الصلاة مع الإمام أفأصلي معه فقال ابن عمر نعم قال أيتهما أجعل صلاتي فقال ابن عمر ليس ذلك إليك إنما ذلك إلى الله يجعل أيتهما شاء وقال هذا من ابن عمر دليل على أن الذي روى عن سليمان بن يسار عنه إنما أراد كانتا هما على وجه الفرض أو إذا صلى في جماعة فلا يعيد انتهى وفيه نفي لقول الشافعية بإباحة الإعادة مطلقا وإن صلاها في جماعة وأما كون الحديث المذكور عنه صلى الله عليه وسلم كما هو ظاهر قول محمد فالله أعلم به ومحمد رحمه الله أعلم بذلك منا (قوله لقوله صلى الله عليه وسلم صلاة القاعد على النصف من صلاة القائم) أخرج الجماعة إلا مسلما عن عمران بن حصين قال سألت النبي صلى الله عليه وسلم عن صلاة الرجل قاعدا فقال من صلى قائما فهو أفضل ومن صلى قاعدا فله نصف أجر القائم ومن صلى نائما فله نصف أجر القاعد قال النووي قال العلماء هذا في النافلة أما الفريضة فلا يجوز القعود فإن عجز لم ينقص من أجره شيء انتهى واستدلوا له بحديث البخاري في الجهاد إذا مرض العبد أو سافر كتب له مثل ما كان يعمل مقيما صحيحا ثم هو

(قوله والحديث لبيان أنها فرض في التطوع ركعة فركعة) أقول يعني أنها مجمل في حق تعيين محل القراءة في التطوع ولا محذور فيه

(وان افتتحها قائما ثم قعد من غير عذر جاز عند أبي حنيفة وهو استحسان وعندهما لا يجوز وهو قياس لان الشروع عندنا معتبر بالنذر) في الالزام ولو نذر أن يصلي قائما لم يجزله أن يصلي قاعدا فكذا اذا شرع قائما ولابي حنيفة ما تقدم أن الشروع يلزم ما شرع فيه وما لا صحة لما شرع فيه الا به كالركعة الثانية وههنا الماشرع فيه وهو الركعة الاولى قائما صحة بدون القيام في الثانية بدليل حالة العذر فلا يكون الشروع في الاولى قائما موجبا للقيام في الثانية بخلاف النذر لانه التزم القيام نصا بتسميته فيلزمه حتى لو لم ينص على القيام في نذره لم يلزمه القيام عند بعض المشايخ قال الفقيه أبو جعفر الهندواني لا رواية فيما اذا نذر أن يصلي صلاة ولم يقل قائما أو قاعدا ماذا يجب قائما أو قاعدا ثم اختلاف المشايخ قال الامام فخر الاسلام لم يلزمه القيام لانه في النفل وصف زائد فلا يلزم الا بالشرط وقال بعضهم يلزمه قائما لان ايجاب العبد معتبر بايجاب الله تعالى وأينما أوجبها الله تعالى أوجبها قائما وفي قوله حتى لو لم ينص الخ نظر لانه لا يستقيم في الاستدلال على قول أبي حنيفة أخذا بقول بعض من تأخر عنه بأزمنة كثيرة واعلم أن الدليل المذكور في الكتاب يفيد أنه لو قعد في الركعة الاولى بعد افتتاحها قائما لا يجوز لان الشروع يلزم ما باشره وما باشره الا قائما وذكر في الفوائد الظهيرية ما يدل على جوازه حيث قال المتطوع في الابتداء كانت له الخيرة بين الافتتاح قائما وبين الافتتاح قاعدا فكذلك في الانتهاء بالطريق الاولى لان حكم الاستدامة أخف بدليل أن الامام لا يجوز له انشاء الجمعة بلا جمع ويجوز البناء وفيه نظر لان كون البقاء أسهل من الابتداء من المسلمات لا نزاع فيه لكن عارضه أصل آخر وهو أن الشروع فيما باشره يلزمه

(وان افتتحها قائما ثم قعد من غير عذر جاز عند أبي حنيفة رحمه الله) وهذا استحسان وعندهما لا يجزيه وهو قياس لان الشروع معتبر بالنذر له انه لم يباشر القيام فيما بقي ولما باشر صحة بدونه بخلاف النذر لانه التزمه نصا حتى لو لم ينص على القيام لا يلزمه القيام عند بعض المشايخ رحمهم الله

صلى الله عليه وسلم مخصوص من ذلك لما في حديث مسلم عن ابن عمر رضي الله عنه حدثت أنه صلى الله عليه وسلم قال صلاة الرجل قاعدا نصف صلاة القائم فأتيته فوجدته يصلي جالسا قال حدثت يا رسول الله انك قلت صلاة الرجل قاعدا على النصف من صلاة القائم وأنت تصلي قاعدا قال أجل ولكني لست كأحد منكم هذا وفي الحديث صلاة النائم على النصف من صلاة القاعد ولا نعلم الصلاة نائما تسوغ الا في الفرض حالة العجز عن القعود وهذا حينئذ يعكر على حملهم الحديث على النفل وعلى كونه في الفرض لا يسقط من أجر القائم شيء والحديث الذي استدلوا به على خلاف ذلك انما يفيد كتابة مثل ما كان يعمله مقيما صحيحا وانما عاقه المرض عن أن يعمل شيأ أصلا وذلك لا يستلزم احتساب ما صلى قاعدا بالصلاة قائما لجواز احتسابه نصفا ثم يكمل كل عمله من ذلك وغيره فضلا والا فالمعارضة قائمة لا تزول الا بتجويز النافلة نائما ولا أعلمه في فقهنا (قوله وان افتتحها قائما الخ) هنا صورتان احداهما افتتحها قاعدا ثم قام والاخرى قلبه ففي الاولى يجوز اتفاقا لما عن عائشة أنه صلى الله عليه وسلم كان يفتتح التطوع قاعدا فيقرأ ورده حتى اذا بقي عشر آيات ونحوها قام الحديث وهكذا كان يفعل في الركعة الثانية ومحمد رحمه الله وان قال ان التحريمة المنعقدة للقعود لا تكون منعقدة للقيام حتى ان المريض اذا قدر على القيام في أثناء الصلاة فسدت عنده فلا يتمها قائما لم يخالف في الجواز هنا لان تحريمة المتطوع لم تنعقد للقعود البتة بل للقيام لانه أصل هو قادر عليه ثم جاز له شرعا تركه بخلاف المريض لانه لم يقدر على القيام فما انعقدت الا للمقدور وحديث عائشة رضي الله عنها السابق يدل على هذا الاعتبار ثانيتهما افتتحها قائما ثم قعد يجوز عنده خلافا لهما ولا فرق بين أن يقعد في الركعة الاولى أو الثانية كما ينادي به هذا الاطلاق وجه قولهما وهو القياس أن الشروع معتبر بالنذر ومن نذر أن يصلي ركعتين قائما لم يجزه أن يقعد فيهما من غير عذر فكذا اذا شرع قائما وله انه لم يباشر القيام فيما بقي أي فيما قعد فيه ولما باشر من الصلاة بصفة القيام صحة بدون القيام أو لما باشر من الصلاة النافلة مطلقا صحة بدون القيام فلا يتوقف صحة المباشر بصفة القيام على القيام فيما بقي وهذه المقدمات مما يسلم او لا يفيد المقصود فانه لم يتعرض شيء منها لنكتة الخلاف وهو أن الشروع بصفة القيام يلزم القيام في الكل كنذرها

(قوله ولابي حنيفة رحمه الله ما تقدم ان الشروع الخ) أقول الظاهر ان مراد المصنف غير هذا التقرير والقيام ليس بمشروع فيه بل من صفاته فلا يلزمه لا في الاولى ولا في الثانية (قوله بدليل حالة العذر) أقول كما اذا مرض في الثانية أو في الاولى بعد ما افتتحها قائما (قوله وفي قوله حتى لو لم ينص نظر الخ) أقول الظاهر أن المراد لا يلزمه القيام عند بعض المشايخ أخذا من أصول أبي حنيفة وقوله حتى انما ذكره توضيحا ودفعا لسؤال مقدر وهو أنه اذا لم ينص عليه يلزمه فيعتبر الشروع به فأجاب بمنع اللزوم (قوله واعلم ان الدليل المذكور في الكتاب الخ) أقول فيه بحث فان قول المصنف لم يباشر القيام فيما بقي يعم ما بقي من الركعة الاولى أيضا والمدعى يعم القعود في الركعة الاولى أيضا

قوله (ومن كان خارج المصر يتنفل على دابته) يعني سواء كان بعذر أو بغيره توجه عند افتتاح الصلاة الى القبلة أو لم يتوجه لاطلاق المروى وكذا لافرق بين أن يكون على دابته في موضع جلوسه أو في ركابه نجاسة أولا لان الركوع والسجود اذا سقطا مع كونهما ركنين فلان يسقط طهارة المكان وهو شرط أولى وفيه نظر لانه يستلزم جوازه بلا وضوء وهو باطل ولا يلزم من سقوط الشئ الى خلف سقوط ما لا خلف له فكان ما قال محمد بن مقاتل وأبو حفص الكبير اذا كانت النجاسة في موضع الجلوس أو الركابين أكثر من قدر الدرهم لا يجوز الصلاة وهو القياس اعتبارا للصلاة على الدابة بالصلاة على الارض وان كان عامة المشايخ على الجواز للضرورة وما في الكتاب ظاهر وقوله (أما الفرائض فمختصة بوقت) اشارة الى أن الفريضة لا تجوز على الدابة فلا يصلى المسافر المكتوبة على الدابة الا من عذر كخوف اللص والسبع وطين المكان وكون الدابة جموحا وكون المسافر شيخا كبيرا لا يجد من يركبه وقوله (ينزل لسنة الفجر) قال ابن شجاع يجوز أن يكون هذا لبيان الاولى يعني أن الاولى أن ينزل لركعتي الفجر وقوله (ينفي اشتراط السفر) اشارة الى ماروى عن أبي حنيفة وأبي يوسف أن جواز التطوع على الدابة للمسافر خاصة لان الجواز بالايماء للضرورة ولا ضرورة في الحضر والصحيح أن المسافر وغيره سواء بعد أن يكون خارج المصر واختلف في مقدار البعد عن المصر والمذكور في الاصل مقدار الفرسخين وقدره بعضهم بالميل ومنع من الجواز في أقل منه

(ومن كان خارج المصر يتنفل على دابته الى أي جهة توجهت يومئ ايماء) لحديث ابن عمر رضي الله عنهما قال رأيت رسول الله صلى الله عليه وسلم يصلي على حمار وهو متوجه الى خيبر يومئ ايماء ولان النوافل غير مختصة بوقت فلو ألزمناه النزول والاستقبال تنقطع عنه النافلة أو ينقطع هو عن القافلة أما الفرائض فمختصة بوقت والسنن الرواتب نوافل وعن أبي حنيفة رحمه الله أنه ينزل لسنة الفجر لانها آكد من سائرها والتقييد بخارج المصر ينفي اشتراط السفر

بصفة القيام فالجواب أن يجعل قوله ولما باشر من الصلاة مطلقا ما قام فيه وما لم يقم فيه صحة بدون القيام متضمنا منع كون الشروع بالقيام موجبا للقيام في الكل بناء على منع كون الشروع موجبا غير أصل ما شرع فيه بناء على منع الحاق الشروع بالنذر مطلقا بل في ايجاب أصل الفعل وهذا لان ايجاب الشروع الاتمام ليس لنفسه بل لوجوب صيانة المؤدى عن البطلان وهذا القدر يحصل بوجوب أصل ما شرع فيه دون خصوصية صفة ان لم تكن هي نفسها من واجبات أصل ما شرع فيه بخلاف النذر لانه بنفسه عامل ولذا اتفقوا على أنه لو نذر الحج ماشيا لزمه بصفة المشي ولو شرع فيه ماشيا لم يلزم كذلك وعلى هذا التقرير ينبغي اذا أطلق نذر الصلاة تجب بصفة القيام لانها عبارة عن القيام والقراءة الى آخرها فهو الركن الاصلي غير أنه يجوز تركه الى القعود رخصة في النفل فلا ينصرف المطلق الا اليه وهذا أحد الاقوال وقيل هو بالخيار وقيل كما في الكتاب والحق أن القول الثاني هو ما في الكتاب بعينه فليس فيها ثلاثة أقوال كما هو ظاهر شرح الكنز الا لو كان ايجاب القعود ولا رواية في المسئلة وقد عرف الجواب عما تقدم من مسئلة نية الاربع مع الشروع (قوله لحديث ابن عمر) أخرجه مسلم وأبو داود والنسائي وليس فيه يومئ ايماء وقد غلط الدارقطني والنسائي عمرو بن يحيى في قوله على حمار وانما هو على راحلته وأخرج الدارقطني في غرائب مالك عن أنس رأيت النبي صلى الله عليه وسلم وهو متوجه الى خيبر على حمار يصلي يومئ ايماء وسكت عليه وفي الامام عزى لفظ الايماء الى الصحيحين والزيلعي رحمه الله لم يره فيهما وقال عبد الحق في الجمع بين الصحيحين تفرد البخاري بذكر الايماء انتهى وقد رأيناه في باب الوتر في السفر من صحيح البخاري من حديث ابن عمر وأخرجه ابن حبان في النوع الاول من القسم الرابع من صحيحه عن جابر رأيت النبي صلى الله عليه وسلم يصلي النوافل على راحلته في كل وجه يومئ ايماء ولكنه يخفض السجدتين من الركعتين (قوله ولان النوافل غير مختصة بوقت فلو ألزمناه النزول والاستقبال تنقطع عنه النافلة) ان لم ينزل أو لم يستقبل (أو ينقطع هو عن القافلة) ان نزل أو استقبل (أما الفرائض فمختصة بوقت) فلا يشق الزام النزول في بعض الاوقات ولان الرفقاء متظافرون معه على ذلك فلا ينقطع حتى لو لم يقفوا له وخاف من النزول اللص أو السبع جاز له أن يصليها راكبا وكذا اذا كانت الدابة جموحا لا يقدر على ركوبها الا بمعين أو هو شيخ كبير لا يجد من يركبه وكذا الطين والمطر لقوله تعالى فان خفتم فرجالا أو ركبانا والواجبات من الوتر والمنذور وما شرع فيه فأفسده وصلاة الجنازة والسجدة التي تليت على الارض كالفرض وأما السنن الرواتب فتجوز على الدابة وعن أبي حنيفة أنه ينزل لسنة الفجر لانها آكد من غيرها وروى عنه أنها واجبة وعلى هذا اختلف في أدائها

(قوله وكون المسافر شيخا كبيرا لا يجد من يركبه) أقول يشير الى أنه لو وجد من يركبه ينزل وسيصرح ان الاقتدار على الشئ في التكليف انما يعتبر بقدرة المكلف لا بقدرة غيره

وقوله (والجواز) بالنصب معطوف على قوله اشتراط فان قيل التخصيص بالذكر لا يدل على النفي قلنا ذلك في المنصوص دون الروايات وذكر في الهارونيات ان عند أبي حنيفة لا يجوز التطوع على الدابة في المصر لان النص ورد خارج المصر على خلاف القياس والمصر ليس في معناه لان السير على الدابة فيه لا يكون مديدا عادة فرجعنا فيه الى القياس وعن أبي يوسف لا بأس به لما روى أن النبي صلى الله عليه وسلم ركب الحمار في المدينة يعود سعد بن عبادة وهو يصلي عليه وحكى أن أبا يوسف احتج به على أبي حنيفة فلم يرفع رأسه قيل انما لم يرفع رأسه رجوعا منه الى الحديث وقيل بل هذا حديث شاذ فيما تعم به البلوى فلا يكون حجة ومحمد جوزه بالحديث لكنه كره لان اللغط يكثر في المصر فلا يؤمن من الغلط في القراءة (ومن افتتح التطوع راكبا ثم نزل يبني وان صلى ركعة نازلا ثم ركب استقبل) وانما قيد بقوله صلى ركعة بطريق الاتفاق فانه لو لم يصل ركعة فالحكم كذلك وتقرير دليله يحتاج الى تقديم مقدمة هي أن بناء بعض الصلاة على بعض انما يجوز اذا كانا متناولي تحريمة واحدة وأما اذا لم يكونا كذلك فلا يجوز واذا ظهر هذا فاحرام الراكب انعقد مجوزا للركوع والسجود لقدرته على النزول بلا مبطل فكان ما صلى بايماء وهو راكب وما يصلي بعد النزول بالركوع والسجود موجبي تحريمة واحدة فجاز بناء أحدهما على الآخر فاذا أتى بهما أي بالركوع والسجود صح واحرام النازل لم ينعقد الا موجبا للركوع والسجود لانه لا يقدر على الركوب بلا مبطل لكونه عملا كثيرا فلا يكون ما صلى نازلا بركوع وسجود وما صلى بعد الركوب بايماء موجبي تحريمة واحدة فلا يجوز بناؤه عليه

والجواز في المصر وعن أبي يوسف رحمه الله أنه يجوز في المصر أيضا ووجه الظاهر أن النص ورد خارج المصر والحاجة الى الركوب فيه أغلب (فان افتتح التطوع راكبا ثم نزل يبني وان صلى ركعة نازلا ثم ركب استقبل) لان احرام الراكب انعقد مجوزا للركوع والسجود لقدرته على النزول فان أتى بهما صح واحرام النازل انعقد لوجوب الركوع والسجود فلا يقدر على ترك ما لزمه من غير عذر

أداؤها قاعدا (قوله والجواز) عطف على اشتراط والاول رواية عن أبي حنيفة وأبي يوسف والثاني عن أبي يوسف واختلف في مقدار الخروج قيل قدر فرسخين لا ما دونه وقيل ميل والاول ظاهر لفظ الاصل قيل والاصح في موضع يجوز القصر فيه (قوله وعن أبي يوسف أنه يجوز في المصر) راكبا بلا كراهة وعن محمد يجوز معها قيل لما قال أبو حنيفة ذلك قال أبو يوسف حدثني فلان وسماه عن سالم عن ابن عمر أن النبي صلى الله عليه وسلم ركب الحمار في المدينة يعود سعد بن عبادة رضي الله عنه وكان يصلي وهو راكب فلم يرفع أبو حنيفة رأسه قيل ذلك رجوع منه وقيل بل لانه شاذ فيما تعم به البلوى والشاذ في مثله ليس بحجة عنده ومحمد تمسك به أيضا وكرهه مخافة الغلط لما في المصر من كثرة اللغط هذا والنجاسة على الدابة لا تمنع على قول أكثرهم وقيل ان كانت على السرج والركابين تمنع وقيل ان كانت في موضع جلوسه فقط وجه الظاهر أن فيها ضرورة والجواز عليها رخصة تكثيرا للخيرات سقط لها ما هو أعظم وهو الاركان من الركوع والسجود وهو أعظم من ذلك الشرط وهل تجوز الصلاة على العجلة ان كان طرفها على الدابة وهي تسير أو لا تسير فهي صلاة على الدابة وقد فرغنا عنه وان لم يكن فهي كالسرير وكذا لو جعل تحت المحمل خشبة حتى بقي قراره على الارض لا الدابة يكون بمنزلة الارض (قوله فان افتتح التطوع راكبا ثم نزل يبني وان صلى ركعة نازلا ثم ركب استقبل) هذا ظاهر الرواية عنهم

(قوله ومن افتتح التطوع راكبا ثم نزل يبني وان صلى ركعة نازلا ثم ركب استقبل الى قوله وما يصلي بعد الركوب بايماء موجبي تحريمة واحدة فلا يجوز بناؤه عليه) أقول في المحيط البرهاني ولو ركب دابة فسدت صلاته لان ركوب الدابة على ما عليه الغالب لا يقوم الا باليدين ولو نزل من الدابة لا تفسد صلاته لان النزول ممكن بدون استعمال اليدين قيل يشكل هذا بما اذا حمله غيره ووضعه على السرج فان هنالك تفسد صلاته وان كان هذا أمر لا يحتاج فيه الى اليد فضلا عن اليدين قلنا الجواب من وجهين أحدهما ان الحكم يبنى على الغالب والغالب ركوب الانسان بنفسه أما اركاب غيره فليس بغالب وركوبه بنفسه لا يقوم الا باليدين والثاني ان غيره لا يركبه عادة الا بأمره وفعل الغير بأمره ينتقل اليه وكأنه ركب بنفسه انتهى ويتبين من هذا ما في كلام الشارح ثم أقول وفي الجامع الصغير للامام فخر الاسلام مسئلة محمد عن يعقوب عن أبي حنيفة في التطوع اذا صلى ركعة راكبا يومئ ثم نزل بنى وان صلى ركعة نازلا ثم ركب استقبل قيل في الفرق بينهما ان الركوب عمل كثير فيقطع والنزول عمل قليل فلا يقطع وهذا أمر مضطرب لانهما سواء عند عامة الناس أرأيت لو رفع فوضع في السرج وضعا والفرق ان احرام الصلاة من الراكب انعقد لجواز الصلاة بالركوع والسجود لانه يومئ مع القدرة على النزول فقيل اذا أومأ صح واذا ركع وسجد صح أيضا فاما اذا أحرم نازلا فقد انعقد احرامه لوجوب الركوع والسجود لا للجواز فحسب فلم يكن له ترك ما لزمه بغير عذر لازم انتهى وهكذا في شرح قاضيخان أيضا وشرح صدر الشهيد في باب ما يكره من العمل ثم أقول وهذا وان كان فيه اشارة الى ما يخالف المنقول من المحيط لكن يظهر منه أن الشارح خلط بين التعليلين وان لقدرة الغير اعتبارا ههنا كيف وعلى تقرير الشارح يكون اعتبار كون انعقاد احرام الراكب مجوزا

لا يقال القدرة على الركوب بعد الافتتاح من غير مبطل ممكن بأن يرفعه شخص ويضعه في السرج وضعا لان الاقتدار على الشئ
في التكليف انما يعتبر بقدرة المكلف لا بقدرة غيره (وعن أبي يوسف أنه يستقبل اذا نزل أيضا) لان البناء بناء القوي على الضعيف
وهو لا يجوز كالمريض اذا قدر في خلال صلاته على الركوع والسجود فانه يستقبل لئلا يلزم بناء القوي على الضعيف والجواب ما ذكرنا
من المقدمة فان احرام المريض العاجز عن الركوع والسجود لم يتناولهما لعدم القدرة عليهما فصار كاحرام
النازل فلا يجوز بناء ما لم يتناوله احرامه على ما تناوله بخلاف الراكب اذا نزل فكان هذا من باب تخصيص العلل فمن جوزه فلا كلام ومن لم يجوزه يلتجئ الى الخلاص المعلوم في أصول الفقه (وعن محمد اذا نزل بعد ما صلى ركعة يستقبل) لانه صار صلاة فلا ينبني فيها القوي على الضعيف وأما اذا لم يصلها فهو مجرد تحريمة وهي شرط والشرط المنعقد للضعيف شرط للقوي أيضا كالطهارة للنافلة طهارة للفريضة فليس فيها بناء قوي على ضعيف الاول (والاصح وهو الظاهر) وهو أن الراكب اذا نزل بنى والنازل اذا ركب استقبل لما ذكرنا

وعن أبي يوسف رحمه الله انه يستقبل اذا نزل أيضا وكذا عن محمد رحمه الله اذا نزل بعد ما صلى ركعة والاصح هو الاول وهو الظاهر

وعن محمد قلبه لان الراكب اذا نزل لو استقبل كان مؤديا جميع الصلوات بركوع وسجود وهو أولى من أداء بعضها بهما وبعضها بالايماء والنازل اذا ركب لو استقبل كان مؤديا جميعها بالايماء ولو بنى أدى بعضها به وبعضها بهما وهو أولى وعلى قول زفر يبني في الوجهين لانه يجوز بناء صلاة بركوع وسجود على صلاة افتتحها بايماء وعن أبي يوسف يستقبل فيهما أما اذا كان نازلا ثم ركب فالوجه المذكور في ظاهر الرواية وأما في قلبه فالحاقا بالمريض المومي اذا قدر في خلالها عليهما هذا كله اذا لم يحصل الركوب والنزول بعمل كثير بأن رفع فوضع على الدابة أو ثنى رجله فانحدر من الجانب الآخر وجه الفرق على ظاهر الرواية أن الصلاة على الدابة واقعة مع اختلاف الاماكن وعدم الاركان الاصلية وبعض الشروط جوزت شرعا بخلاف القياس للحاجة الى قطع المسافة ودليل الحاجة الركوب فاذا افتتح على الارض انتفى دليلها المجوز وثبت دليل الاستغناء فلا يجوز معه بالايماء بخلاف الافتتاح راكبا فانه مع دليلها وما يتخايل فيه من بناء القوي على الضعيف وهو لا يجوز كالمومي للمرض اذا قدر على الاركان في الاثناء لا يبني مدفوع بأن عدم بناء المريض في الفرض ولا رواية عنهم فيه في النفل فجاز أن يقول يبني فيه فلا يحتاج الى الفرق وأن يقول لا يبني ويفرق بأن ايماء المريض اعتبر شرعا بدلا من الركوع والسجود وهو المانع فيه لاستلزامه الجمع بين البدل والاصل لا لذاته اذ لا يعقل وجه امتناع كون بعض الصلاة قويا وبعضها أضعف منه بعد كون كل منهما باذن الشرع ومعنى البدل هو الذي لا تجوز الصلاة به الا عند اعواز الاصل وهو منتف في الراكب اذ يمكنه الانتصاب في الركابين والركوع والسجود على ما أمامه فكان ايماؤه معتبرا أصلا في هذه الحالة فكان قويا كالركوع والسجود لا بدلا فصح البناء بهما عليه وقيل لما جاز للراكب أن يفتتح بالايماء مع القدرة عليهما جاز له أن يبني بهما بعد الافتتاح به بخلاف المريض ليس له أن يفتتح به مع القدرة عليهما وليس له أن يبني بهما بعد الافتتاح به وهذا يفيد أن لا يبني في المكتوبة اذا افتتحها راكبا اذ ليس له أن يفتتحها راكبا مع القدرة عليهما بالنزول ولذا قيد المسئلة في الكتاب به في قوله فان افتتح التطوع وأما الذي اختاره المصنف في الفرق بين المفتتح راكبا اذا نزل وقلبه فمختار فخر الاسلام وعليه أن يقال ان أردت أن احرام الراكب انعقد مجوزا لهما بأن ينزل فأول المسئلة وعين النزاع وان أردت وهو راكب بأن يسجد على الاكاف منعنا كون الاجزاء بهما بل بالايماء الواقع في ضمنهما وأظهر الامور في تقريره أن الشرع حكم بالاجزاء بمجرد الايماء فيلزم الحكم بالخروج عن العهدة قبل وصول رأسه الى الاكاف فلا يقع بهما اذ قد حصل قبلهما (قوله وكذا عن محمد اذا نزل بعد ما صلى ركعة) يعني يستقبل وأما اذا لم يتمها حتى نزل فانه يبني اذ لم يتم كان مجرد تحريمة وهي شرط عندنا والشرط المنعقد للضعيف يكون شرطا للقوي والاصح هو الظاهر عنهم يعني اذا نزل يبني مطلقا لما قدمنا من أنه ليس من بناء القوي على الضعيف الممتنع ولما جرى فيما ذكرنا آنفا أمر النذر بالصلاة على وجه الاستشهاد

للركوع والسجود وكون انعقاد احرام النازل موجبا مما لا فائدة فيه لظهور كفاية ابطال الركوب دون النزول في اثبات المدعى فليتأمل ولعل الحامل للشارح على حمل كلام المصنف على ما حمله لئلا ينتقض دليل مسئلة اذا افتتحها قائما ثم قعد لا من عذر على ما سبق بهذه المسئلة لكنه فر من المطر ووقع تحت الميزاب (قوله لا يقال القدرة على الركوب الى قوله لان الاقتدار على الشئ الخ) أقول لا يخفى عليك ان عدم جواز بناء الراكب في هذه الصورة مع انه لا مبطل يكفي لغرض السائل وليس فيما ذكره في معرض الجواب ما يدفعه (قوله لان الاقتدار على الشئ الخ) أقول جواب لقوله لا يقال القدرة على الركوب الخ

﴿فصل في قيام شهر رمضان﴾ (يستحب أن يجتمع الناس في شهر رمضان بعد العشاء فيصلي بهم امامهم خمس ترويحات كل ترويحة بتسليمتين ويجلس بين كل ترويحتين مقدار ترويحة ثم يوتر بهم) ذكر لفظ الاستحباب والاصح أنها سنة كذا روى الحسن عن أبي حنيفة رحمه الله لانه واظب عليها الخلفاء الراشدون والنبي عليه السلام بين العذر في تركه المواظبة وهو خشية أن تكتب علينا

الاستشهاد أحببنا سوق بعض فروع تتعلق به تتميما نذر شفعا بلا وضوء أو بلا قراءة يجب شفع بوضوء وقراءة وقال زفر لا لانه نذر ما ليس قربة ففات شرط لزومه وعن محمد ان سمى ما لا يصح أداء الصلاة معه كبغير طهارة لا يلزمه أو يصح في الجملة كبلا قراءة يلزمه قلنا التزام الشئ التزام لما لا صحة له الا به كنذر الصلاة ايجاب الوضوء فالصلاة قربة وقد التزمها الا أنه ذكر ما يخرجها عن القربة فيلغو بخلاف ما ليس قربة أصلية ولو نذر ركعة أو ثلاثا وجب ركعتان وأربع وقال زفر في الاول لا يجب شئ وفي الثاني ركعتان لنا أنه التزم بعض ما لا يتجزأ فكان التزاما للكل كايقاعه ولو نذرت نفلا غدا فحاضت فيه قضته خلافا له قال نذر بغير المشروع قلنا بل به لانه أضيف الى اليوم وهو محله واعتراض الحيض منع الاداء لا الوجوب عند صدور النذر بخلاف ما لو قالت يوم حيضي

﴿فصل في قيام رمضان﴾ التراويح جمع ترويحة أي ترويحة للنفس أي استراحة سميت نفس الاربع بها لاستلزامها شرعا ترويحة أي استراحة فلذا قال ويجلس بين كل ترويحتين مقدار ترويحة (قوله والاصح أنها سنة لمواظبة الخلفاء الراشدين) تغليب اذ لم يرد كلهم بل عمر وعثمان وعليا وهذا لان ظاهر المنقول أن مبدأها من زمن عمر وهو ما عن عبد الرحمن بن القارئ قال خرجت مع عمر بن الخطاب رضي الله عنه ليلة في رمضان الى المسجد فاذا الناس أوزاع متفرقون يصلي الرجل لنفسه ويصلي الرجل فيصلي بصلاته الرهط فقال عمر رضي الله عنه اني أرى لو جمعت هؤلاء على قارئ واحد لكان أمثل ثم عزم فجمعهم الى أبي بن كعب ثم خرجت معه ليلة أخرى والناس يصلون بصلاة قارئهم فقال عمر نعمت البدعة هذه والتي ينامون عنها أفضل يريد آخر الليل وكان الناس يقومون أوله رواه أصحاب السنن وصححه الترمذي وقال صلى الله عليه وسلم عليكم بسنتي وسنة الخلفاء الراشدين من بعدي وقال في حديث آخر افترض الله عليكم صيامه وسننت لكم قيامه وقد بين صلى الله عليه وسلم العذر في تركها وهو خشية الافتراض على ما قدمناه في باب الوتر من حديث ابن حبان فارجع اليه وفي الصحيحين عن عائشة رضي الله عنها أنه صلى الله عليه وسلم صلى في المسجد فصلى بصلاته ناس ثم صلى من القابلة فكثر الناس ثم اجتمعوا من الثالثة فلم يخرج اليهم فلما أصبح قال قد رأيت الذي صنعتم فلم يمنعني من الخروج اليكم الا أني خشيت أن تفرض عليكم وذلك في رمضان زاد البخاري فيه في كتاب الصوم فتوفي رسول الله صلى الله عليه وسلم والامر على ذلك وقدمنا في باب النوافل عن أبي سلمة بن عبد الرحمن سألت عائشة رضي الله عنها كيف كانت صلاة رسول الله صلى الله عليه وسلم في رمضان فقالت ما كان يزيد في رمضان ولا غيره على احدى عشرة ركعة الحديث وأما ما روى ابن أبي شيبة في مصنفه والطبراني وعند البيهقي من حديث ابن عباس أنه صلى الله عليه وسلم كان يصلي في رمضان عشرين ركعة سوى الوتر فضعيف بأبي شيبة ابراهيم بن عثمان جد الامام أبي بكر بن أبي شيبة متفق على ضعفه مع مخالفته للصحيح نعم ثبتت العشرون من زمن عمر في الموطأ عن يزيد بن رومان قال كان الناس يقومون في زمن عمر بن الخطاب

﴿فصل في قيام شهر رمضان﴾ ذكر التراويح في فصل على حدة لاختصاصها بما ليس لمطلق النوافل من الجماعة وتقدير الركعات وسنة الختم وترجم بقيام رمضان اتباعا للفظ الحديث قال صلى الله عليه وسلم ان الله تعالى فرض عليكم صيامه وسننت لكم قيامه والترويحة اسم لكل أربع ركعات فانها في الاصل ايصال الراحة وهي الجلسة ثم سميت لاربع ركعات في آخرها الترويحة قوله (ذكر لفظ الاستحباب والاصح انها سنة) يعني في حق الرجال والنساء وفيه نظر لانه قال يستحب أن يجتمع الناس وهذا يدل على أن اجتماع الناس مستحب وليس فيه دلالة على أن التراويح مستحبة والى هذا ذهب بعضهم فقال التراويح سنة والاجتماع مستحب وقوله (لانه واظب عليها الخلفاء الراشدون) انما يدل على سنيتها لقوله صلى الله عليه وسلم عليكم بسنتي وسنة الخلفاء الراشدين من بعدي فان قيل لو كانت سنة لواظب عليها النبي صلى الله عليه وسلم ولم يواظب والجواب بأنه بين عليه السلام العذر في تركه المواظبة وهو خشية أن تكتب علينا

﴿فصل في قيام شهر رمضان﴾ (قوله وفيه نظر لانه قال يستحب أن يجتمع الناس الخ) أقول فيه ان مراد المصنف انه سكت عن بيان صفة التراويح استقلالا وذكر لفظ الاستحباب فالظاهر انسحابه على مجموع الصلاة والاجتماع والتسليم بين كل ترويحتين والجلوس غير الوتر فانه سبق بيان صفته (قوله فان قيل لو كانت سنة لواظب عليها النبي صلى الله عليه وسلم) أقول ذلك في سنة النبي صلى الله عليه وسلم وهذا سنة الخلفاء وهم واظبوا عليها غير أبي بكر رضي الله تعالى عنهم

روى أنه صلى الله عليه وسلم خرج ليلة من ليالي رمضان وصلى عشرين ركعة لما كانت الليلة الثانية اجتمع الناس فخرج وصلى بهم عشرين ركعة فلما كانت الليلة الثالثة كثر الناس فلم يخرج عليه السلام وقال عرفت اجتماعكم لكني خشيت أن تكتب عليكم فكان الناس يصلونها فرادى الى زمن عمر رضي الله عنه فقال عمر انى أرى أن أجمع الناس على امام واحد فجمعهم على أبيّ بن كعب فصلى بهم خمس ترويحات عشرين ركعة وقوله (والمستحب في الجلوس بين الترويحتين مقدار الترويحة) كان من حقه أن يقول والمستحب في الانتظار بين الترويحتين لانه استدل بعادة أهل الحرمين على ذلك وأهل الحرمين لا يجلسون فان أهل مكة يطوفون بين كل ترويحتين أسبوعا وأهل المدينة يصلون بدل ذلك أربع ركعات وأهل كل بلدة بالخيار يسبحون أو يهللون أو ينتظرون سكوتا وانما يستحب الانتظار بين كل ترويحتين لان التراويح مأخوذ من الراحة فيفعل ما قلنا تحقيقا للمسمى (واستحسن البعض الاستراحة على خمس تسليمات وهو نصف التراويح وليس بصحيح) أي مستحب وقوله (وبه) أي وبان وقتها بعد العشاء قبل الوتر (قال عامة المشايخ فان صلاها قبل العشاء أو بعد الوتر لا تكون تراويح) لانها عرفت بفعل الصحابة فكان وقتها ما صلوا فيها وهم صلوا بعد العشاء قبل الوتر وذهب متأخرو مشايخ بلخ الى أن جميع الليل الى طلوع الفجر قبل العشاء وبعده وقتها لانها سميت قيام الليل فكان وقتها الليل (والاصح ان وقتها بعد العشاء قبل الوتر وبعده لانها نوافل سنت بعد العشاء) ولو صلى قبل العشاء لا تكون تراويح ولو صلى بعد الوتر جاز

(والسنة فيها الجماعة) لكن على وجه الكفاية حتى لو امتنع أهل المسجد عن اقامتها كانوا مسيئين ولو أقامها البعض فالمتخلف عن الجماعة تارك للفضيلة لان أفراد الصحابة رضي الله عنهم روى عنهم التخلف والمستحب في الجلوس بين الترويحتين مقدار الترويحة وكذا بين الخامسة وبين الوتر لعادة أهل الحرمين واستحسن البعض الاستراحة على خمس تسليمات وليس بصحيح وقوله ثم يوتر بهم يشير الى أن وقتها بعد العشاء قبل الوتر وبه قال عامة المشايخ والاصح أن وقتها بعد العشاء الى آخر الليل قبل الوتر وبعده لانها نوافل سنت بعد العشاء

بثلاث وعشرين ركعة وروى البيهقي في المعرفة عن السائب بن يزيد قال كنا نقوم في زمن عمر بن الخطاب رضي الله عنه بعشرين ركعة والوتر قال النووي في الخلاصة اسناده صحيح وفي الموطأ رواية باحدى عشرة وجمع بينهما بانه وقع أولا ثم استقر الامر على العشرين فانه المتوارث فتحصل من هذا كله أن قيام رمضان سنة احدى عشرة ركعة بالوتر في جماعة فعله صلى الله عليه وسلم ثم تركه لعذر أفاد أنه لولا خشية ذلك لواظبت بكم ولا شك في تحقق الامن من ذلك بوفاته صلى الله عليه وسلم فيكون سنة وكونها عشرين سنة الخلفاء الراشدين وقوله صلى الله عليه وسلم عليكم بسنتي وسنة الخلفاء الراشدين ندب الى سنتهم ولا يستلزم كون ذلك سنته اذ سنته بمواظبته بنفسه أو الا لعذر وبتقدير عدم ذلك العذر انما استفدنا أنه كان يواظب على ما وقع منه وهو ما ذكرنا فتكون العشرون مستحبا وذلك القدر منها هو السنة كالاربع بعد العشاء مستحبة وركعتان منها هي السنة وظاهر كلام المشايخ أن السنة عشرون ومقتضى الدليل ما قلنا فالاولى حينئذ ما هو عبارة القدوري من قوله يستحب لا ما ذكره المصنف فيه (قوله لان أفراد الصحابة روى عنهم التخلف) ذكر أن الطحاوي رواه عن ابن عمر وعروة ونقل عن القاسم وابراهيم ونافع وسالم وعن أبي يوسف ان أمكنه أداؤها في بيته مع مراعاة سنة القراءة وأشباهها فيصليها في بيته الا أن يكون فقيها كبيرا يقتدى به لقوله صلى الله عليه وسلم عليكم بالصلاة في بيوتكم فان خير صلاة المرء في بيته الا المكتوبة وجوابه أن قيام رمضان مستثنى من ذلك لما تقدم من فعله صلى الله عليه وسلم وبيان العذر في تركه وفعل الخلفاء الراشدين (قوله والمستحب الجلوس) قيل ينبغي أن يقول والمستحب الانتظار بين الترويحتين لانه استدل بعادة أهل الحرمين وأهل المدينة كانوا يصلون بدل ذلك أربع ركعات فرادى وأهل مكة يطوفون بينهما أسبوعا ويصلون ركعتي الطواف الا أنه روى البيهقي باسناد صحيح أنهم كانوا يقومون على عهد عمر ونحن لا نمنع أحدا من التنفل ما شاء وانما الكلام في القدر المستحب بجماعة وأهل كل بلدة بالخيار يسبحون أو يهللون أو ينتظرون سكوتا أو يصلون أربعا فرادى وانما استحب الانتظار لان التراويح مأخوذ من الراحة فيفعل ذلك تحقيقا لمعنى الاسم وكذا هو متوارث (قوله وبه قال عامة المشايخ) لانها سنة تبع للعشاء فكان وقتها قبل الوتر وقال جماعة الليل كله وقتها قبل العشاء وبعده لانها قيام الليل والاصح أنه قبل الوتر وبعده بعد العشاء لانها نوافل سنت بعد العشاء كسنتها فكانت تبعا لها والمستحب تأخيرها الى ثلث الليل

(قوله وأهل المدينة يصلون بدل ذلك أربع ركعات) أقول فرادى وينبغي أن يأتي بالصلوات لكونها فرضا عند الشافعي اعتبار خلاف الشافعي

ولم يذكر قدر القراءة فيها وأكثر المشايخ رحمهم الله على أن السنة فيها الختم مرة فلا يترك لكسل القوم بخلاف ما بعد التشهد من الدعوات حيث يتركها لانها ليست بسنة (ولا يصلى الوتر بجماعة فى غير شهر رمضان) عليه اجماع المسلمين والله أعلم

﴿باب ادراك الفريضة﴾

(ومن صلى ركعة من الظهر ثم أقيمت يصلى أخرى) صيانة للمؤدى عن البطلان

الليل أو نصفه واختلف فى أدائها بعد النصف فقيل يكره لانها تبع للعشاء كسنتها والصحيح لا يكره لانها صلاة الليل والافضل فيها آخره (قوله وأكثر المشايخ الخ) يقابل قول الاكثر ما قيل الافضل أن يقرأ قدر قراءة المغرب لان النوافل مبنية على التخفيف خصوصا بالجماعة وما قيل يقرأ فى كل ركعة ثلاثين آية لان عمر أمر بذلك فيقع الختم ثلاث مرات لان كل عشر مخصوص بفضيلة كما جاءت به السنة أنه شهر أوله رحمة وأوسطه مغفرة وآخره عتق من النار ومنهم من استحب الختم ليلة السابع والعشرين رجاء أن ينالوا ليلة القدر ثم اذا ختم قبل آخره قيل لا يكره له ترك التراويح فيما بقي وقيل يصليها ويقرأ فيها ما يشاء والذى عليه الاكثر ما رواه الحسن عن أبى حنيفة أنه يقرأ فى كل ركعة عشر آيات فعدد التراويح ستمائة ركعة أو خمسمائة وثمانون وعدد آى القرآن ستة آلاف وشئ ونقل بعضهم فى رواية الحسن قال عشر آيات ونحوها وهو حسن وعن أبى حنيفة أنه كان يختم احدى وستين ختمة فى كل يوم ختمة وفى كل ليلة ختمة وفى كل التراويح ختمة (قوله ولا يترك لكسل القوم) تأكيد فى مطلوبية الختم وانه تخفيف على الناس لا تطويل كما صرح به فى النهاية واذا كان امام مسجد حيه لا يختم فله أن يتركه الى غيره (قوله حيث يتركها) اذا علم أنها تثقل على القوم بخلاف الصلاة لا يتركها لانها فرض أو سنة ولا يترك السنن للجماعات كالتسبيحات (قوله عليه اجماع المسلمين) لانه نفل من وجه والجماعة فى النفل فى غير رمضان مكروه فالاحتياط تركها فيه وفى بعض الحواشى قال بعضهم لو صلاها بجماعة فى غير رمضان له ذلك وعدم الجماعة فيها فى غير رمضان ليس لانه غير مشروع بل باعتبار أنه يستحب تأخيرها الى وقت تتعذر فيه الجماعة فان صح هذا قدح فى نقل الاجماع ثم بعد عدم كراهة الجماعة فى الوتر فى رمضان اختلفوا فى الافضل فى فتاوى قاضيخان الصحيح أن الجماعة أفضل لانه لما جازت الجماعة كانت أفضل وفى النهاية بعد حكايته هذا قال واختار علماؤنا أن يوتر فى منزله لا بجماعة لان الصحابة لم يجتمعوا على الوتر بجماعة فى رمضان كما اجتمعوا على التراويح لان عمر رضى الله عنه كان يؤمهم فيه فى رمضان وأبى بن كعب كان لا يؤمهم اهـ وحاصل هذا اختلاف فعلى وأنت علمت مما قدمناه فى حديث ابن حبان فى باب الوتر أنه صلى الله عليه وسلم كان أوتر بهم ثم بين العذر فى تأخيره عن مثل ما صنع فيما مضى فكما أن فعله الجماعة بالنفل ثم بيانه العذر فى تركه أوجب سنيتها فيه فكذلك الوتر بجماعة لان الجارى فيه مثل الجارى فى النفل بعينه وكذا ما نقلنا من فعل الخلفاء يفيد ذلك فلعل من تأخر عن الجماعة فيه أحب أن يصلى آخر الليل فانه أفضل كما قال عمر والتى ينامون عنها أفضل وعلم قوله صلى الله عليه وسلم واجعلوا آخر صلاتكم بالليل وترا فأخره لذلك والجماعة فيه اذ ذاك متعذرة فلا يدل ذلك على أن الافضل فيه ترك الجماعة لمن أحب أن يوتر أول الليل كما يعطيه اطلاق جواب هؤلاء

﴿باب ادراك الفريضة﴾

حقيقة هذا الباب مسائل شتى تتعلق بالفرائض فى الاداء الكامل وكله مسائل الجامع (قوله ثم أقيمت) حقيقة اقامة الشئ فعله وهذا أراد لا ما اذا شرع المؤذن فى الاقامة قبل أن يشرع الامام بل يتم ركعتين

وقوله (ولم يذكر قدر القراءة) ظاهر وقال بعضهم يقرأ فى كل شفع مقدار ما يقرأ فى صلاة المغرب لان التطوع أخف من المكتوبة فيعتبر بأخف المكتوبات قراءة وقال بعضهم يقرأ مقدار ما يقرأ فى العشاء لانها تبع لها وروى الحسن عن أبى حنيفة أنه يقرأ فى كل ركعة عشر آيات وهو الصحيح لان فيه تخفيفا على الناس وتحصل به السنة لان عدد الركعات فى ثلاثين ليلة ستمائة وآيات القرآن ستة آلاف وشئ فاذا قرأ فى كل ركعة عشر آيات يحصل به الختم وقوله (بخلاف ما بعد التشهد من الدعوات) يعنى اذا علم أن قراءتها تثقل على القوم يتركها وينبغى أن يأتى بالصلوات لكونها فرضا عند الشافعى فيحتاط فى الاتيان وقوله (ولا يصلى الوتر بجماعة) ظاهر وأما الوتر بجماعة فى رمضان فهو أفضل لان عمر كان يؤمهم فى الوتر وذكر أبو على النسفى أن علماءنا اختاروا أن يوتر فى رمضان فى منزله ولا يوتر بجماعة لان الصحابة رضى الله عنهم لم يجتمعوا على الوتر بجماعة فى رمضان كاجتماعهم على التراويح فان أبى بن كعب رضى الله عنه ما كان يؤمهم فيها وتصح التراويح بمطلق النية ونية التراويح أو سنة الوقت أفضل

﴿باب ادراك الفريضة﴾

لما فرغ من بيان الفرائض والواجبات والنوافل على الترتيب شرع فى بيان الاداء الكامل وهو الاداء بالجماعة (ومن صلى ركعة من الظهر ثم أقيمت) أى شرع الامام فى الصلاة (يصلى أخرى صيانة للمؤدى عن البطلان)

لأن البتيراء منهى عنها (ثم يدخل مع القوم احرازا لفضيلة الجماعة) كما لوشرع فى الظهر ثم أقيمت الجمعة فان قيل كيف يجوز ابطال صفة الفرضية لاقامة السنة أجيب بأن النقض ليس لاقامة السنة بل لاقامة الفرض على وجه أكمل فان النقض للا كمال كما لا كهدم المسجد للبناء والصلاة فى الجماعة فضل على المنفرد بسبع وعشرين درجة فيجوز النقض لادراك ذلك فان قيل كيف يستقيم هذا على مذهب محمد فان الاصل عنده أن صفة الفرض اذا بطلت بطل أصل الصلاة على ماسيأتى فلا يكون المؤدى مصونا عن البطلان أجيب بأن ذلك مذهبه فيما اذا لم يتمكن من اخراج نفسه عن عهدة ماعليه بالمضى فيها كما اذا قيد الخامسة بالسجدة وهو لم يقعد فى الرابعة وههنا يتمكن من ذلك وفرق بينهما بأن ابطال صفة الفرضية لاحراز الجماعة باطلاق من الشرع لانه جاز قطعها لحطام الدنيا حتى قيل لاجل درهم فلان يجوز لاحراز الفضيلة أولى بخلاف ابطالها فى تلك الصلاة فانه ليس باطلاق من الشرع (وان لم يقيد الاولى بالسجدة يقطع ويشرع مع الامام هو الصحيح) واليه مال فخر الاسلام (لانه بمحل الرفض) يعنى له ولاية الرفض فى الجملة مالم يقيد بالسجدة ألاترى أن من قام الى الخامسة ولم يقعد على الرابعة يرفض الخامسة مالم يقيدها بالسجدة (والقطع للاكمال) وهو اكمال وقال بعضهم يصلى ركعتين ثم يقطع واليه مال شمس الائمة لان ماأتى به ان لم يكن صلاة فهو قربة سلمت الى مستحقها فلا يجوز ابطالها ألاترى أنه لوشرع فى التطوع ثم أقيمت الظهر لم يقطع التطوع فالفرض أولى والجواب أن القطع فى محل النزاع للاكمال دون ماذكرتم واليه أشار المصنف بقوله والقطع للاكمال بخلاف ما اذا كان فى النفل لانه ليس للاكمال (ولو كان فى السنة قبل الظهر أو السنة قبل الجمعة فأقيم للظهر أو خطب) الامام لف ونشر مستقيم (يقطع على رأس الركعتين) احرازا لفضيلة الجماعة (يروى ذلك عن أبى يوسف) وروى فى الجمعة عن أبى حنيفة فى النوادر (وقيل يتمها) لان الاربع قبل الظهر بمنزلة صلاة واحدة كما تقدم

(ثم يدخل مع القوم) احرازا للفضيلة الجماعة (وان لم يقيد الاولى بالسجدة يقطع ويشرع مع الامام هو الصحيح) لانه بمحل الرفض وهذا القطع للاكمال بخلاف ما اذا كان فى النفل لانه ليس للاكمال ولو كان فى السنة قبل الظهر والجمعة فأقيم أو خطب يقطع على رأس الركعتين يروى ذلك عن أبى يوسف رحمه الله وقد قيل يتمها

فى هذه الصورة ثم يدخل معهم (قوله هو الصحيح) اليه مال فخر الاسلام واحترز به عن مختار شمس الائمة أنه يتم ركعتين وجه مختار المصنف أن مادون الركعة ليس له حكم الصلاة بدليل أن من حلف لا يصلى لا يحنث بما دون الركعة فكان بمحل الرفض لكن فيه أنه وقع قربة فوجب صيانته ما أمكن بالنص واستئناف الفرض على الوجه الاكمل لا يسلب قدرة صونه عن البطلان لتمكنه من اتمام الركعتين مع تحصيل فضيلة صلاة الفرض بجماعة وان فاته ركعة مع الامام فلا يجوز الابطال مع التمكن من تحصيل المصلحتين نعم غاية الاكملية فى أن لا يفوته شئ مع الامام ويعارضه حرمة الابطال بخلاف اتمام ركعتين لانه ليس بابطال للصلاة بل لوصفها الى وصف أكمل فصار كالنفل فانه يتم ركعتين وان لم يكن قيدها بسجدة بخلاف ما اذا شرع فى النفل فحضرت جنازة خاف ان لم يقطعها تفوته فانه لا يتمكن من المصلحتين معا وقطع النفل معقب القضاء بخلاف الجنازة لو اختار تفويتها كان لا الى خلف (قوله وهذا القطع للاكمال) يعنى هو تفويت وصف الفرضية لتحصيله بوجه أكمل فصار كهدم المسجد لتجديده واذا كان القطع ثم الاعادة من غير زيادة احسان جائزا لحطام الدنيا كالمرأة اذا فار قدرها والمسافر اذا ندت دابته أو خاف فوت درهم من ماله فجوازه لتحصيله نفسه على وجه أكمل أولى بالجواز ثم جواب المسئلة مقيد بما اذا اتحد مسجدهما فلو كان يصلى فى البيت مثلا فأقيمت فى المسجد أو فى المسجد فأقيمت فى مسجد آخر لا يقطع مطلقا ذكره المرغينانى وقول محمد ببطلان الوصف يستلزم بطلان الاصل هو فيما اذا لم يتمكن من اخراج نفسه عن العهدة بالمضى كما اذا قيد خامسة الظهر بسجدة ولم يكن قعد الاخيرة أما اذا كان متمكنا من المضى لكن أذن له الشرع فى عمله فلا يبطل أصلها بل تبقى نفلا اذا ضم الثانية (قوله روى ذلك عن أبى يوسف) وعن أبى حنيفة أيضا وحكى عن السغدى كنت أفتى أنه يتم سنة الظهر أربعا بخلاف النطوع حتى رأيت فى النوادر عن أبى حنيفة اذا شرع فى سنة الجمعة ثم خرج الامام قال ان كان صلى ركعة أضاف اليها أخرى ويسلم فرجعت واليه مال السرخسى والبقالى وقيل يتمها واليه أشار فى الاصل أنها صلاة واحدة والاول أوجه لانه متمكن من قضائها بعد الفرض ولا ابطال فى التسليم على رأس الركعتين فلا يفوت فرض الاستماع والاداء على الوجه الاكمل بلا سبب

(قوله لان البتيراء منهى عنها) أقول يعلم منه أن النهى بمعنى النفى والا لم يلزم البطلان (قوله وأجيب بأن النقض ليس لاقامة السنة بل لاقامة الفرض الخ) أقول الاخصر أن يقول بل لاقامة الفرض والسنة (قوله بطل أصل الصلاة على ماسيأتى) أقول فى الباب الثانى (قوله لانه جاز قطعها لحطام الدنيا الخ) أقول أى قطع الصلاة المفروضة

(وان كان قد صلى ثلاثا من الظهر يتمها) لان للاكثر حكم الكل فلا يحتمل النقض بخلاف ما اذا كان في الثالثة بعد ولم يقيدها بالسجدة حيث يقطعها لانه محل الرفض و يتخير ان شاء عاد وقعد وسلم وان شاء كبر قائما ينوي الدخول في صلاة الامام (واذا أتمها يدخل مع القوم والذي يصلي معهم نافلة) لان الفرض لا يتكرر في وقت واحد (فان صلى من الفجر ركعة ثم أقيمت يقطع و يدخل معهم) لانه لو أضاف اليها أخرى تفوته الجماعة وكذا اذا قام الى الثانية قبل أن يقيدها بالسجدة و بعد الاتمام لا يشرع في صلاة الامام لكراهة التنفل بعد الفجر وكذا بعد العصر لما قلنا وكذا بعد المغرب

(قوله حيث يقطعها) بخلاف ما قدمنا من اختيار شمس الائمة عدم قطع الاولى قبل السجود وضم ثانية لان ضمها هنا مفوت لاستدراك مصلحة الفرض بجماعة فيفوت الجمع بين المصلحتين (قوله غير أنه يتخير الخ) قال السرخسي يعود لا محالة لانه أراد الخروج من صلاة معتد بها وذلك لم يشرع الا في حالة القعود واختلف اذا عاد هل يعيد التشهد قيل نعم لان الاول لم يكن قعود ختم وقيل يكفيه ذلك التشهد لانه لما قعد ارتفض ذلك القيام فكانه لم يقم ثم قيل يسلم تسليمة واحدة وقيل ثنتين (قوله والذي يصلي معهم نافلة) دل عليه ما في مسلم عن أبي ذر أن النبي صلى الله عليه وسلم قال كيف أنت اذا كان عليك أمراء يؤخرون الصلاة عن وقتها قلت فما تأمرني قال صل الصلاة لوقتها فان أدركتها معهم فصل فانها لك نافلة وكراهة النفل بجماعة خارج رمضان انما هو اذا كان الامام والقوم متنفلين واطلاق اسم الاعادة حينئذ مجاز لانه غير الاول ذكره في الدراية (قوله لكراهة النفل بعد العصر) فان قيل روى أبو داود والترمذي والنسائي عن يزيد بن الاسود رضي الله عنه قال شهدت مع النبي صلى الله عليه وسلم حجته فصليت معه صلاة الصبح في مسجد الخيف فلما قضى صلاته اذا هو برجلين في أخرى القوم لم يصليا معه فقال علي بهما فجيء بهما ترعد فرائصهما فقال ما منعكما أن تصليا معنا قالا يا رسول الله صلى الله عليك وسلم انا كنا صلينا في رحالنا قال فلا تفعلا اذا صليتما في رحالكما ثم أتيتما مسجد جماعة فصليا معهم فانها لكما نافلة صححه الترمذي والصارف للامر عن الوجوب جعلها نافلة فالجواب هو معارض بما تقدم من حديث النهي عن النفل بعد العصر أو الصبح وهو مقدم لزيادة قوته ولان المانع مقدم واعتبارهم كون الخاص مطلقا مقدما على العام ممنوع بل يتعارضان في ذلك الفرد وموضعه الاصول أو يحمل على ما قبل النهي في الاوقات المعلومة جمعا بين الادلة كيف وفيه حديث صريح أخرجه الدارقطني عن ابن عمر أن النبي صلى الله عليه وسلم قال اذا صليت في أهلك ثم أدركت الصلاة فصلها الا الفجر والمغرب قال عبد الحق تفرد برفعه سهل بن صالح الانطاكي وكان ثقة واذا كان كذلك فلا

(وان كان قد صلى ثلاثا من الظهر يتمها الان للاكثر حكم الكل) فيثبت به شبهة الفراغ ولو ثبت حقيقته لم يحتمل النقض فكذا اذا ثبت شبهته (بخلاف ما اذا لم يقيد الثالثة بالسجدة) لانه محل الرفض كما مر فيقطعها واذا أراد القطع (فهو بالخيار ان شاء عاد وقعد وسلم) ليكون ختم صلاته على الوجه المشروع ثم اختلفوا هل يتشهد ثانيا أولا فقيل يتشهد لان القعدة الاولى لم تكن قعدة ختم وقد صارت فيتشهد وقيل يكفيه التشهد الاول لان بالعود الى القعدة ارتفض القيام وجعل كانه لم يوجد أصلا فكانت هذه القعدة قعدة ختم وقد تشهد فيها ويسلم تسليمتين عند بعضهم لانه المعهود في التحلل وقيل بتسليمة واحدة لان التسليمة الثانية للتحلل وهذا قطع من وجه (وان شاء كبر قائما ينوي الدخول في صلاة الامام) لانه مسارعة الى ادراك الفريضة وقال شمس الائمة الحلواني لو لم يعد الى القعدة فسدت صلاته وهو المذكور في النوادر واختاره شمس الائمة السرخسي لان القعدة المؤداة لم تقع فرضا وركعتاه لما انقلبتا نفلا لم يكن لهما بد من القعدة المفروضة وقال فخر الاسلام الاصح أنه يكبر قائما لانه يختم صلاته فاذا كبر قائما ينوي الشروع في صلاة الامام تنقطع الاولى في ضمن شروعه في صلاة الامام ثم هو مخير ان شاء رفع يديه وان شاء لم يرفع وقوله (واذا أتمها) معطوف على قوله يتمها وقوله (ويدخل مع القوم) الدخول ليس بحتم لان الذي يصلي معهم نافلة ولا الزام فيها والافضل الدخول لانه في وقت مشروع ويندفع عنه تهمة أنه ممن لا يرى الجماعة فان قيل يلزم أداء النفل مع الجماعة خارج رمضان وهو مكروه أجيب بان الكراهة اذا كان الامام والقوم متنفلين وأما اذا كان الامام مفترضا فلا كراهة روي أن رسول الله صلى الله عليه وسلم فرغ من الظهر فرأى رجلين في أخريات الصفوف لم يصليا معه فقال علي بهما فأتي بهما وفرائصهما ترعد فقال علي رسلكما فاني ابن امرأة كانت تأكل القديد ثم قال ما لكما لم تصليا معنا فقالا كنا صلينا في رحالنا فقال عليه السلام اذا صليتما في رحالكما ثم أتيتما صلاة قوم فصليا معهم واجعلا صلاتكما معهم سبحة أي نافلة قال (فان صلى من الفجر ركعة) كلامه واضح

(قوله فقيل يتشهد لان القعدة الاولى لم تكن قعدة ختم وقد صارت فيتشهد) أقول وانما قال وقد صارت لان القعدة العادة تعد من جملة الاولى وفيه بحث (قوله واذا أتمها معطوف على قوله يتمها) أقول ويجوز عطفه على الجملة الشرطية

فى ظاهر الرواية لان التنفل بالثلاث مكروه وفى جعلها أربعا مخالفة لامامه (ومن دخل مسجدا قد أذن فيه يكره له أن يخرج حتى يصلى) لقوله عليه السلام لايخرج من المسجد بعد النداء الامنافق أو رجل يخرج لحاجة يريد الرجوع قال (الا اذا كان ممن ينتظم به أمر جماعة) لانه ترك صورة تكميل معنى

يضر وقف من وقفه لان زيادة الثقة مقبولة واذا ثبت هذا فلا يخفى وجه تعليل اخراجه الفجر بما يلحق به العصر خصوصا على رأيهم فان الاستثناء عندهم من المخصصات ودليل التخصيص مما يعلل و يلحق به اخراجا (قوله فى ظاهر الرواية) احترازعما روى عن أبى يوسف أنه يدخل معه و يتمها أربعا وماعنه أنه يسلم معه وجه الظاهر ماذكره من أن التنفل بالثلاث مكروه وهذا دفع للرواية الثانية عنه (قوله وفى جعلها أربعا مخالفة امامه) دفع للرواية الاولى عنه وماذكر فى وجهها من أنه تغير وقع بسبب الاقتداء ولا بأس به كمن أدرك الامام فى سجدة سجدها وهى زيادة على كمال الفرض وفى وجه الاخرى أن هذا نقص وقع بسبب الاقتداء ولا بأس به كما لو اقتدى بالامام فى الظهر بعد ماصلاها و ترك الامام القراءة فى الاخريين فانه تجوز صلاة المقتدى مع خلوهما عن القراءة حقيقة وحكما وهو نقص فى صلاة المقتدى ولم يكره لمجيئه بسبب الاقتداء فالاخير مدفوع بمنع خلوه عن القراءة حكما وكذا ماقبله فان زيادة نحو السجدة ليس زيادة تمام ماهية الصلاة بخلاف زيادة ركعة تامة فلا يلزم من اعتبار ماهو بمحل الرفض اعتبار مالا يمكن رفضه والاوجه ماقيل فى وجه الاولى بأنه مخالفة بعد الفراغ وذلك ليس بممنوع شرعا كالمسبوق وقد يدفع بأن مراده المخالفة فى النية يعنى اذا اقتدى وهو يعلم أن الامام يصلى ثلاثا ومن عزمه هو أن يصلى أربعا يكون مخالفا لامامه فى النية واطلاق قوله صلى الله عليه وسلم انما جعل الامام ليؤتم به فلا تختلفوا عليه يفيد كراهته وجواز مخالفته فى صفة النفلية بالنص المذكور آنفا على خلاف القياس أو نقول المخالفة فى الاداء ممنوع وانما أطلقه الشرع بعد الفراغ لقضاء مافاته ليحصل بذلك الوفاق معنى ومانحن فيه بخلافه اذ يحصل به الخلاف معنى ويؤيده تصريح الحديث المذكور آنفا بنعه غير أنه ان دخل ولابد أتمها أربعا ولو سلم مع الامام فعن بشر لا يلزمه شئ وقيل فسدت و يقضى أربعا لانه التزم بالاقتداء ثلاث ركعات فيلزم أربع كما لو نذر ثلاثا ولو صلى الامام أربعا ساهيا بعد ماقعد على رأس الثلاث وقد اقتدى به الرجل متطوعا قال الشيخ الامام أبو بكر محمد بن الفضل تفسد صلاة المقتدى لان الرابعة وجبت على المقتدى بالشروع وعلى الامام بالقيام اليها فصار كرجل أوجب على نفسه أربع ركعات بالنذر فاقتدى فيهن بغيره لا تجوز صلاة المقتدى كذا هذا (قوله يكره له الخروج حتى يصلى) فيه مقيد عا بعده من أن لا يكون صلى وليس ممن تنتظم به جماعة أخرى فان كان خرج اليهم وفيه قيد آخر وهو أن يكون مسجد حيه أو غيره وقد صلوا فى مسجد حيه فان لم يصلوا فى مسجد حيه فله أن يخرج اليه والافضل أن لا يخرج (قوله لقوله صلى الله عليه وسلم لا يخرج الخ) روى ابن ماجه بسنده عن محمد بن يوسف مولى عثمان بن عفان رضى الله عنه قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم من أدرك الاذان فى المسجد ثم خرج لم يخرج لحاجة وهو لا يريد الرجوع فهو منافق وأخرج أبو داود فى المراسيل عن سعيد بن المسيب أن النبى صلى الله عليه وسلم قال لا يخرج من المسجد أحد بعد النداء الا منافق الا أحد أخرجته حاجة وهو يريد الرجوع ومراسيل سعيد يقبلها بعض من يرد المراسيل من الائمة لانه تتبعها فوجدها مسانيد وأخرج الجماعة الا البخارى عن أبى الشعثاء قال كنا مع أبى هريرة رضى الله عنه فى المسجد فخرج رجل حين أذن المؤذن للعصر فقال أبو هريرة أما هذا فقد عصى أبا القاسم ومثل هذا موقوف عند بعضهم وان كان ابن عبد البر قال فيه وفى نظائره مسند كحديث أبى هريرة من لم يجب الدعوة فقد عصى أبا القاسم وقال لا يختلفون فى ذلك ورواه ابن راهويه و زاد فيه أمرنا رسول الله صلى الله عليه وسلم اذا أذن المؤذن

وقوله (فى ظاهر الروايه) احترازعما روى عن أبى يوسف أنه يصلى أربعا ثلاثا مع الامام وركعة بعد مايفرغ الامام لان مخالفة الامام بعد فراغه لاتمنع الاقتداء كالمقيم اذا اقتدى بالمسافر وكالمسبوق فانهما يقومان بعد فراغ الامام والجواب على الظاهر أنهما يفعلان ذلك لاداء ماعليهما وفيما نحن فيه بفعله ماله والاول أقوى ولا يلزم من جواز المخالفة لامر قوى جوازها لامر ضعيف قوله (ومن دخل مسجدا قد أذن فيه) فيه تفصيل وذلك أن من دخل مسجدا قد أذن فيه فاما أن يكون قد صلى أولا فان لم يصل فاما أن يكون مسجد حيه أولا فان كان كره له أن يخرج قبل الصلاة لان المؤذن دعاه ليصلى فيه وان لم يكن فان صلى فى مسجد حيه فكذلك لانه صار بالدخول فيه من أهله وان لم يصل فيه وهو يخرج لان يصلى فيه لا بأس به لان الواجب عليه أن يصلى فى مسجد حيه

(وان كان قدصلى وكانت الظهر أو العشاء فلا بأس بالخروج) الى اخر ماذكره فى الكتاب وهو واضح وقوله (يصلى ركعتى الفجر عند باب المسجد) أما انه يصلى وان كانت الجماعة قامت لان سنة الفجر من أقوى السنن وأفضلها قال عليه السلام صلوهما وان طردتكم الخيل وقال عليه السلام ركعتا الفجر خير من الدنيا ومافيها وادراك ركعة من الفجر كادراك الكل قال عليه السلام من أدرك ركعة من الفجر فقد أدرك الصلاة فكان جمعا بين الفضيلتين واما انه يصلى عند باب المسجد فلانه لو صلاهما فى المسجد كان متنفلا فيه عند اشتغال الامام بالفريضة وهو مكروه فان لم يكن عند باب المسجد موضع للصلاة يصليهما فى المسجد خلف سارية من سوارى المسجد وأشدها كراهة أن يصليهما مخالطا للصف مخالفا للامام والجماعة والذى يلى ذلك خلف الصف من غير حائل بينه وبين الصف والوقت المستحب لها قيل كما طلع الفجر لوجود السبب وقيل بقرب من الفرض لانها تبع له وقوله (وان خشى فوتهما) يشير الى أنه ان كان يرجو ادراك القعدة لا يدخل مع الامام وحكى عن الفقيه أبى جعفر أنه على قول أبى حنيفة وأبى يوسف يصلى ركعتى الفجر لان ادراك التشهد عندهما كادراك الركعة أصله مسئلة الجمعة والفقيه اسماعيل الزاهد كان يقول يشرع فى السنة فيقطعها ويدخل مع القوم حتى تلزمه بالشروع فيتمكن من القضاء بعد الفجر وزيفه الامام السرخسى بان ماوجب بالشروع ليس باقوى مما وجب بالنذر وقد نص محمد أن المنذور لا يؤدى بعد الفجر قبل الطلوع وبان هذا أمر بالافتتاح على قصد أن يقطعها وهذا غير مستحسن شرعا وأقول ان أراد الفقيه بقوله بعد الفجر قبل طلوع الشمس فالتزييف موجه وان أراد بعده فلا والقصد للقطع نقض للا كمال فلا بأس به قوله (لان ثواب الجماعة أعظم) لما روى أنه عليه السلام قال صلاة الجماعة أفضل من صلاة الفذ بسبع وعشرين درجة قوله (والوعيد بالترك ألزم) يريد به ماروى أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال لقد هممت أن أستخلف من يصلى بالناس وأنظر الى من لم يحضر الجماعة فآمر بعض فتيان بان يحرقوا بيوتهم وقوله (فى الحالتين) يريد بهما حالة خوف فوت كل الفرض وحالة خوف فوت البعض

(وان كان قدصلى وكانت الظهر أو العشاء فلا بأس بأن يخرج) لانه أجاب داعى الله مرة (الا اذا أخذ المؤذن فى الاقامة) لانه يتهم بمخالفة الجماعة عيانا (وان كانت العصر أو المغرب أو الفجر خرج وان أخذ المؤذن فيها) لكراهة التنفل بعدها (ومن انتهى الى الامام فى صلاة الفجر وهو لم يصل ركعتى الفجران خشى أن تفوته ركعة ويدرك الاخرى يصلى ركعتى الفجر عند باب المسجد ثم يدخل) لانه أمكنه الجمع بين الفضيلتين (وان خشى فوتهما دخل مع الامام) لان ثواب الجماعة أعظم والوعيد بالترك ألزم بخلاف سنة الظهر حيث يتركها فى الحالتين لانه يمكنه أداؤها فى الوقت بعد الفرض

فلا تخرجوا حتى تصلوا (قوله وان خشى فوتهما) الحاصل انه اذا أمكن الجمع بين الفضيلتين ارتكب والا رجح وفضيلة الفرض بجماعة أعظم من فضيلة ركعتى الفجر لانها تفضل الفرض منفردا بسبع وعشرين ضعفا لا يبلغ ركعتا الفجر ضعفا واحدا منها لانها أضعاف الفرض والوعيد على الترك للجماعة ألزم منه على ركعتى الفجر وهو ماتقدم فى باب الامامة من قول ابن مسعود ولا يتخلف عنها الا منافق وماقدمناه من همه عليه السلام بتحريق بيوت المتخلفين ومن رواية الحاكم من سمع النداء الحديث فارجع اليها ولو كان يرجو ادراكه فى التشهد قيل هو كادراك الركعة عندهما وعلى قول محمد لا اعتبار به كما فى الجمعة والوجه اتفاقهم على صلاة الركعتين هنا لما سنذكر وماعن الفقيه اسمعيل الزاهد أنه ينبغى أن يشرع فى ركعتى الفجر ثم يقطعهما فيجب القضاء فيتمكن من القضاء بعد الصلاة دفعه الامام السرخسى بأن ماوجب بالشروع ليس أقوى مما وجب بالنذر ونص محمد أن المنذور لا يؤدى بعد الفجر قبل الطلوع وأيضا شروع فى العبادة بقصد الافساد فان قيل يؤديهما مرة أخرى قلنا ابطال العمل قصدا منهى ودرء المفسدة مقدم على جلب المصلحة (قوله حيث يتركها فى الحالتين) أى

(قوله وأشدها كراهة الى قوله والذى يلى ذلك الخ) أقول قوله والذى يلى ذلك معناه أن أشد الكراهة فى الصلاة أن يصليهما مخالطا وأما الصلاة خلف الصف وان لم تكن مكروهة أشد الكراهة الا أنها مكروهة أيضا ومرتبة كراهتها يلى ذلك يعنى يلى أشد الكراهة فتكون كراهتها شديدة بالنسبة اليها (قال المصنف ويدرك الاخرى) أقول من قبيل علفتها تبنا وماء باردا أى ورجا أن يدرك أو هو حال بتقدير المبتدا فيكون مرفوعا (قوله وبأن هذا أمر بالافتتاح على قصد أن يقطعها وهذا غير مستحسن شرعا) أقول قال ابن الهمام فى أول باب سجود السهو ومن شرع فى الصلاة بقصد أن يفسدها لا تفسد الا بتحقيق ذلك القصد بالفعل ونيته لغو انتهى (قوله والقصد للقطع نقض للا كمال فلا بأس به) أقول فيه بحث اذ لا كمال فيها فانها لا تؤدى بالجماعة ألا ترى الى ما مر من قوله بخلاف النفل لانه ليس للا كمال و كان الصواب أن يقول ليؤديها مرة أخرى وجوابه أن ابطال العمل قصدا منهى ودرء المفسدة مقدم على جلب المصلحة

هو الصحيح وانما الاختلاف بين أبي يوسف ومحمد رحمهما الله في تقديمها على الركعتين وتأخيرها عنهما ولا كذلك سنة الفجر على ما نبين ان شاء الله تعالى والتقييد بالاداء عند باب المسجد يدل على الكراهة في المسجد اذا كان الامام في الصلاة والافضل في عامة السنن والنوافل المنزل هو المروى عن النبي عليه السلام قال (واذا فاتته ركعتا الفجر لا يقضيهما قبل طلوع الشمس)

في حال خوف فوت الفرض وحال خوف فوت بعضه (قوله هو الصحيح) احترازعن قول بعضهم لا يقضيها (قوله وانما الخلاف الخ) فعند أبي يوسف بعد الركعتين وهو قول أبي حنيفة وعلى قول محمد قبلهما وقيل الخلاف على عكسه والاولى تقديم الركعتين لان الاربع فاتت عن الموضع المسنون فلا تفوت الركعتان أيضا عن موضعهما قصدا بلا ضرورة وفي المصفى وتبعه شارح الكنز جعل قولهما بتأخير الاربع بناء على أنها لا تقع سنة بل نفلا مطلقا وعند محمد تقع سنة فيقدمها على الركعتين والذي يقع عندي أن هذا من تصرف المصنفين فان المذكور من وضع المسئلة الاتفاق على قضاء الاربع وانما الخلاف في تقديمها على الركعتين وتأخيرها عنهما والاتفاق على أنها تقضى اتفاق على وقوعها سنة ألا ترى أنهم لما اختلفوا في سنة الفجر هل تقع بعد الشمس سنة أو نفلا مبتدأ حكوا الخلاف في أنها تقضى أولا فلو كانا يقولان في سنة الظهر انها تكون نفلا مطلقا لجعلوها خلافية في أصل القضاء فالذي لا يشك فيه أنهم اذا قالوا تقضى أولا معناه أنها تفعل بعد ذلك الوقت وتقع سنة كما هي في ذلك الوقت أولا تقع سنة ويؤيد ذلك ما في فتاوى قاضيخان في باب التراويح اذا فاتت التراويح لا تقضى بجماعة وهل تقضى بلا جماعة قيل نعم ما لم يدخل وقت تراويح أخرى وقيل ما لم يمض رمضان وقيل لا تقضى قيل وهو الصحيح لانها دون سنة المغرب والعشاء وتلك لا تقضى اذا فاتت بلا فريضة فكذا التراويح ثم قال فان قضاها وحده كان نفلا مستحبا ولا يكون تراويح اهـ دل أنه على اعتبار جعله قضاء يقع تراويح وقد روى عن عائشة أنه صلى الله عليه وسلم اذا فاتته الاربع قبل الظهر قضاها بعد الركعتين قال الترمذي حسن غريب ولذا اتفقوا على قضائها كذلك (قوله والتقييد بالاداء عند باب المسجد يدل على الكراهة في المسجد اذا كان الامام في الصلاة) لما روى عنه صلى الله عليه وسلم اذا أقيمت الصلاة فلا صلاة الا المكتوبة ولانه يشبه المخالفة للجماعة والانتباذ عنهم وعلى هذا فينبغي أن لا تصلى في المسجد اذا لم يكن عند باب المسجد مكان لان ترك المكروه مقدم على فعل السنة غير أن الكراهة تتفاوت فان كان الامام في الصيفي فصلاته اياها في الشتوي أخف من صلاتها في الصيفي وقلبه وأشد ما يكون كراهة أن يصليها مخالطا للصف كما يفعله كثير من الجهلة (قوله والافضل في عامة السنن والنوافل المنزل) ذهب جماعة من أهل العربية الى أن لفظ عامة بمعنى الاكثر وفيه خلاف وذكر المشايخ أنه المراد في قولهم قال به عامة المشايخ ونحوه ويجب اعتباره كذلك هنا بالنسبة الى التراويح وتحية المسجد في السنن وأما في النوافل فلا وعلى هذا فيجب كون النوافل عطفا على لفظ عامة معمولا للحرف لا على السنن فان قلت فهل يعتبر بالنسبة الى ركعتي المغرب والظهر على ما قال في شرح الآثار ان الركعتين بعد الظهر والمغرب يؤديهما في المسجد لا ما سواهما والجواب هذا قول البعض وعامتهم على اطلاق الجواب كعبارة الكتاب وبه أفتى الفقيه أبو جعفر قال الا أن يخشى أن يشتغل عنها اذا رجع فان لم يخف فالافضل البيت وما قدمناه عن أبي حنيفة في باب النوافل بعد نقل كلام الحلواني لا ينافي هذا ولا ما صرح الزاهدي به من كراهة سنة المغرب في المسجد اذ وقوعها سنة لا ينافي ثبوت كراهة ما فيها ألا ترى أنه سماها سنة مع الكراهة وقد ذهب بعض العلماء من غير المذهب الى أنه يصير عاصيا وحكى عن أبي ثور كأنه ذهب الى قوله صلى الله عليه وسلم اجعلوها في بيوتكم واختلف قول الامام أحمد روى عنه ابنه عبد الله أنه بلغه عن رجل سماه أنه قال لو أن رجلا صلى الركعتين بعد المغرب في المسجد ما أجزأه فقال ما أحسن ما قال

وقوله (هو الصحيح) احتراز عن قول بعضهم أنه لا يقضيها وهذا غير سديد لانه عليه السلام فاتته الاربع قبل الظهر فقضاها بعده رواته عائشة رضي الله عنها وقوله (ولا كذلك سنة الفجر) يعني لا يمكن أداؤها بعد الفرض فحصل الفرق وقوله (هو المروى عن رسول الله صلى الله عليه وسلم) يعني قوله صلى الله عليه وسلم نوروا بيوتكم بالصلاة ولا تجعلوها قبورا وما روى أن جميع سنن رسول الله صلى الله عليه وسلم ووتره كان في بيته قال (ومن فاتته ركعتا الفجر لا يقضيهما قبل طلوع الشمس)

(قوله وقوله هو المروى عن رسول الله صلى الله عليه وسلم يعني قوله صلى الله عليه وسلم نوروا بيوتكم بالصلاة ولا تجعلوها قبورا) أقول فيه تأمل

لانه يبقى نفلا مطلقا وهو مكروه بعد الصبح (ولا بعد ارتفاعها عند أبي حنيفة وأبي يوسف وقال محمد أحب الى أن يقضيهما الى وقت الزوال) لانه عليه السلام قضاهما بعد ارتفاع الشمس غداة ليلة التعريس ولهما أن الاصل في السنة أن لا تقضى لاختصاص القضاء بالواجب والحديث ورد في قضائها تبعا للفرض فبقي ماوراءه على الاصل

هذا الزجل وما أحسن ما انتزع وقال الامام أحمد السنة أن يصلى ركعتي المغرب في بيته كذا روى عن النبي صلى الله عليه وسلم وأصحابه قال السائب بن يزيد لقد رأيت الناس في زمن عمر بن الخطاب رضي الله عنه اذا انصرفوا من المغرب انصرفوا جميعا حتى لا يبقى في المسجد أحد كأنهم لا يصلون بعد المغرب حتى يصيروا الى أهليهم اه وقدمنا من رواية أبي داود والترمذي والنسائي قوله صلى الله عليه وسلم في مسجد بني عبد الاشهل لما رآهم يصلون بعد المغرب هذه صلاة البيوت ورواه ابن ماجه من حديث رافع بن خديج وقال فيه اركعوا هاتين الركعتين في بيوتكم وتقدم من الصحيح حديث ابن عمر حفظت من رسول الله صلى الله عليه وسلم عشر ركعات الخ وفي صحيح مسلم عن عائشة رضي الله عنها كان صلى الله عليه وسلم يصلي في بيته قبل الظهر أربعا ثم يخرج فيصلي بالناس ثم يدخل فيصلي ركعتين وكان يصلي بالناس المغرب ثم يدخل فيصلي ركعتين وفي الصحيحين عن حفصة وابن عمر أنه صلى الله عليه وسلم كان يصلي ركعتين بعد الجمعة في بيته وسنذكر سنة الجمعة في بابها ان شاء الله تعالى وفي الصحيحين انه صلى الله عليه وسلم احتجر حجرة في المسجد من حصير في رمضان الحديث الى أن قال فعليكم بالصلاة في بيوتكم فان خير صلاة المرء في بيته الا المكتوبة وأخرج أبو داود وصلاة المرء في بيته أفضل من صلاته في مسجدي هذا الا المكتوبة وقوله صلى الله عليه وسلم صلاة في مسجدي هذا أفضل من ألف صلاة فيما سواه الا المسجد الحرام محمول على المكتوبة المستثناة فيما قبله (قوله لانه يبقى نفلا مطلقا) بناء على أنه لم يرد الشرع به أو قد ورد ولكنه معارض بالنهي عن الصلاة بعد الصبح حتى ترتفع الشمس في الصحيحين فيقدم عليه كما قدمناه آنفا واذا ترجح العمل به بقي المفعول بعدها نفلا مطلقا بخلاف ما بعد الظهر فانه لم يعارض الدال على كونه قضاء معارض فيكون قضاء لا نفلا مطلقا على ما حققناه (قوله لاختصاص القضاء بالواجب) قيل لان القضاء تسليم مثل الواجب وفيه نظر لان الاصطلاح على جعل مسمى هذا اللفظ كذا لا يمنع وجود القضاء مع حذف ذلك القيد في الشرع وقد وقع الاتفاق على قضاء سنة الظهر الاولى فيمنع الناظر اعتبار ذلك القيد في مفهومه ويؤل الامر الى أن الاصطلاح لا يدفع اصطلاحا آخر أو يقال ذلك تعريف قضاء الواجب لان كلامهم ذلك في تقسيم حكم الامر على ماعرف من قولهم حكم الامر نوعان أداء وهو تسليم نفس الواجب الى مستحقه وقضاء وهو تسليم مثل الواجب فالاولى في تقريره أن يقال القضاء ان وجب بسبب جديد توقف قضاء كل نفل وواجب على سمعي فيه وقد وجد في كل واجب سمعي عام وفي المنذور المعين اجماع على مانقلوا وهو سمعي أيضا ولم يوجد مثل ذلك في النفل مطلقا فاختص القضاء بالواجب وان وجب بالسبب الاول وهو مذهب المحققين فتقريره انه اذا شغل الذمة وطلب تفريغها في وقت معين ففات يبقى السبب طالبا التفريغ على حسب الوسع الحاصل للقطع بأن براءة الذمة بعد تحقق شغلها لا يتحقق الا بابراء من له الحق أو الاداء وهذا منتف في السنن اذ لا شغل ذمة فيها بل طلبت على وجه التخيير ابتداء على الوجه الذي فعله صلى الله عليه وسلم فاذا تعذر لم يبق طالبها اذ الذمة لم تكن مشغولة به وما طلبها الا سنة وهو بكونها على الوجه المنقول عنه صلى الله عليه وسلم فاذا أتى بشيء يكون طالبه السبب الطالب للنفل على العموم في غير الاوقات المكروهة وهو أن الصلاة خير موضوع ونحوه من العمومات النادبة لتكثير الصلاة ما أمكن فيثبت بهذا اختصاص الواجب بالقضاء

الانفراد وانما قضاهما تبعا للفرض غداة ليلة التعريس وليس الكلام فيه (وهو) أي النفل المطلق (مكروه بعد الصبح) وقوله (وكذا بعد ارتفاعها عند أبي حنيفة وأبي يوسف وقال محمد أحب الى أن يقضيهما) قيل لا خلاف بينهم في الحقيقة لانهما يقولان ليس عليه القضاء وان فعل فلا بأس به ومحمد يقول أحب الى أن يقضي وان لم يفعل فلا شئ عليه ومنهم من حقق الخلاف وقال الخلاف في أنه لو قضى كان نفلا مبتدأ أو سنة وقوله (لاختصاص القضاء بالواجب) لان القضاء تسليم مثل ما وجب بالامر وكلامه واضح

(قال المصنف لانه يبقى نفلا مطلقا) أقول فيه بحث لانه غير مسلم عند محمد فتأمل وذكر الضمير بتأويل النفل أو هو للشأن (قوله ومنهم من حقق الخلاف وقال الخلاف في أنه لو قضى كان نفلا مبتدأ أو سنة) أقول فعلى هذا ينبغي أن يكون لمحمد خلاف فيما قبل الطلوع (قوله لاختصاص القضاء بالواجب الخ) أقول لو صح هذا لم يكن لسنة الظهر الاولى قضاء وليس كذلك والحاصل ان ذلك تعريف قضاء الواجب حيث ذكره في تقسيم حكم الامر فقال حكم الامر نوعان أداء وهو تسليم نفس الواجب وقضاء وهو تسليم مثل الواجب

وقوله (وفيما بعده اختلاف المشايخ) أي مشايخ ما وراء النهر قال بعضهم يقضيهما تبعا ولا يقضيهما مقصودة وقال بعضهم لا يقضيهما مطلقا لان النص ورد في الوقت المهمل على خلاف القياس فلا يقاس عليه وقت فرض آخر قيل وهو الصحيح وقوله (وأما سائر السنن سواها) أي سوى سنة الفجر وفي بعض النسخ سواهما أي سوى ركعتي الفجر (فلا تقضى بعد الوقت وحدها وفي قضائها تبعا للفرض اختلاف المشايخ) قال بعضهم يقضيها لانه كم من شئ ثبت ضمنا وان لم يثبت قصدا وفيه نظر لان مثل هذا يسمى تبعا لا ضمنا وقال بعضهم لا يقضيها لاختصاص القضاء بالواجب وهو الصحيح وقوله (ومن أدرك من الظهر ركعة) يعني من أدرك ركعة من الصلاة الرباعية ولم يدرك الثلاث (لم يصل تلك الصلاة بجماعة) باتفاق بين أصحابنا (وأدرك فضل الجماعة) أي صار محرزا لثواب صلاة صليت بالجماعة بالاتفاق أيضا بينهم وعلى هذا يكون تخصيص قول محمد بادراك فضل الجماعة غير مفيد وأجيب عن ذلك بأنه انما خصه لدفع ما عسى أن يتوهم على قوله في الجمعة ان مدرك الامام في التشهد ليس بمدرك للجمعة فيتمها أربعا أن لا يدرك فضل الجماعة في هذه المسئلة لانه مدرك للاقل فكما أن ادراك الاقل حرمه ادراك الجمعة يحرمه ادراك فضيلة الجماعة فدفع هذا الوهم بتخصيصه بالذكر وقوله (ولهذا) تفريع على ذلك بالاتفاق قال في الجامع اذا قال عبده حر ان صلى الظهر بالجماعة فسبق ببعضها لم يحنث لانه لم يصل الكل بهم لانفراده بالبعض ولو قال ان أدرك الظهر حنث وان أدركهم في التشهد لان المدرك لآخر الشئ مدرك لذلك الشئ فلما كان مدركا للجماعة بادراك ركعة كان مدركا لثوابها قال (ومن أتى مسجدا قد صلى فيه) اذا فاتت الجماعة رجلا ودخل مسجدا قد صلى فيه أو أراد الصلاة المكتوبة في مسجد بيته

وانما تقضي تبعا له وهو يصلي بالجماعة أو وحده الى وقت الزوال وفيما بعده اختلاف المشايخ رحمهم الله وأما سائر السنن سواها فلا تقضى بعد الوقت وحدها واختلف المشايخ في قضائها تبعا للفرض (ومن أدرك من الظهر ركعة ولم يدرك الثلاث فانه لم يصل الظهر بجماعة وقال محمد قد أدرك فضل الجماعة) لان من أدرك آخر الشئ فقد أدركه فصار محرزا ثواب الجماعة لكنه لم يصلها بالجماعة حقيقة ولهذا يحنث به في يمينه لا يدرك الجماعة ولا يحنث في يمينه لا يصلي الظهر بالجماعة (ومن أتى مسجدا قد صلى فيه

عند فوت الاداء فلا يجري القضاء في غيرها الا بسمعي وهو انما دل على قضاء سنة الفجر تبعا للفرض في غداة ليلة التعريس وقد منا تخريجه وألفاظه وبه نقول وكذا ما روى عن عائشة رضي الله عنها في سنة الظهر ولذا نقول لا تقضى سنة الظهر بعد الوقت فتبقى فيما وراءه على العدم ومقتضى هذا ترجح قول من قال من المشايخ في غير الصبح اذا فات لا تقضى سنته معه وحينئذ فتعريف الاداء على وجه يشمل فعل النوافل أن يقال هو تسليم عين ما طلب شرعا فيشمل فعل النوافل والسنن في أوقاتها والالزم أن لا توصف باداء ولا قضاء والقضاء فعل مثل ذلك (قوله وانما تقضي) أي سنة الفجر تبعا له أي للفجر أي صلاة الصبح اذا كانت معها وهو يصلي أي يقضي صلاة الصبح بجماعة أو وحده على الخلاف الى وقت الزوال فلو لم يقضها حتى زالت الشمس ففي قضائها اختلاف المشايخ قيل لا تقضى وان كانت تبعا للفرض لانه صلى الله عليه وسلم انما قضاها تبعا له قبل الزوال وقيل يقضيها بعد الزوال تبعا كقبله وأما سائر السنن سواها أي سوى سنة الفجر فلا تقضى بعد الوقت اذا كانت وحدها واختلف المشايخ اذا فاتت مع الفرض قيل لا تقضى وقيل تقضى بناء على جعل الوارد في قضاء سنة الفجر واردا في غيره من السنن الفائتة مع فرائضها الغاء لخصوص المحل (قوله ومن أدرك من الظهر ركعة ولم يدرك الثلاث فانه لم يصل الظهر في جماعة اتفاقا وقال محمد قد أدرك فضيلة الجماعة) وأحرز ثوابها وفاقا فالصاحبيه لا كما ظن بعضهم من أنه لم يحرز فضلها عند محمد لقوله في مدرك أقل الركعة الثانية من الجمعة لم يدرك الجمعة حتى يبني الظهر عليها بل قوله هنا كقولهما من انه محرز ثوابها وانما لم يقل في الجمعة كذلك احتياطا لان الجماعة شرطها بخلاف غيرها لكنه لم يصلها بجماعة حقيقة فلذا يحنث في يمينه لا يدرك الجماعة وكذا لو أدرك التشهد يكون مدركا لفضيلتها على قولهم وهذا يعكر على ما قيل فيمن يرجو ادراك التشهد في الفجر لو اشتغل بركعتيه من أنه على قول محمد لا اعتبار به فيترك ركعتي الفجر على قوله فالحق خلافه لنص محمد هنا على ما يناقضه (قوله ولا يحنث في يمينه لا يصلي الظهر بجماعة) فلو كان صلى معه ثلاثا فعلى ظاهر الجواب لا يحنث أيضا لانه لم يصلها بل بعضها بجماعة وبعض الشئ ليس بالشئ واختار شمس الائمة انه يحنث لان للاكثر حكم الكل والظاهر الاول وقد علم من السبك الذي سبكناه وقوع الاتفاق على المسئلتين وسبب تخصيص قول محمد والله أعلم التنبيه على بطلان ذلك الزعم (قوله ومن أتى مسجدا قد صلى فيه) يعني فاتته جماعته وصار بحيث يصلي الفرض منفردا فلا بأس أن يتطوع قبل

(قوله لان النص ورد في الوقت المهمل الخ) أقول وهو ما بين الطلوع الى الزوال ومعنى كونه مهملا انه ليس وقتا لشئ من الصلوات الخمس
(قوله وفيه نظر لان مثل هذا يسمى تبعا لا ضمنا) أقول قد يسمى الثابت الضمني لما يثبت تبعا ولا يلزم أن يكون كل ضمني جزأ وذلك ظاهر للمتتبع

فلابأس بان يتطوع قبل المكتوبة مابداله مادام فى الوقت) ومراده اذا كان فى الوقت سعة وان كان فيه ضيق تركه قيل هذا فى غيرسنة الظهر والفجر لان لهما زيادة مزية قال عليه السلام فى سنة الفجر صلوهما ولوطردتكم الخيل وقال فى الاخرى من ترك الاربع قبل الظهر لم تنله شفاعتى وقيل هذا فى الجميع لانه عليه السلام واظب عليها عند أداء المكتوبات بجماعة ولا سنة دون المواظبة والاولى أن لايتركها فى الاحوال كلها لكونها مكملات للفرائض الا اذا خاف فوت الوقت

قبل المكتوبة مابداله سنة أونافلة مادام فى الوقت سعة فان كان فيه ضيق ولكن هو بحيث لايخرج ترك التطوع (قيل هذا) أى ترك التطوع للضيق (فى غيرسنة الفجر والظهر) أماهما فلا يتركهما ما أمكنه أداء الفرض فى الوقت بعدهما الزيادة وكادتهما (وقيل) بل (هذا) أى الترك عند ضيق الوقت (فى الجميع) أى جميع السنن وغيرها كما هو العموم السابق (لانه صلى الله عليه وسلم واظب على السنن عند أداء المكتوبات بجماعة) لامنفردا وهذا منفرد (ولا سنة دون المواظبة) فلا تكون سنة فى حقه هذا السبك هو المراد لانه لولم يرده تعين كون المراد هذا أى عدم الترك فى الكل عند ضيق الوقت فلم يناسبه تعليله ولانه لم يبق بعد اخراج الاول الا التطوع قبل العصر والعشاء وقد كان له أن يتركهما وان لم يكن فى الوقت ضيق وان صلاهما بجماعة اذ ليستا بسنة راتبة فلا تظهر فائدة قوله قد صلى فيه ويفسد المعنى أيضا اذ يفيد لايترك سنة العصر والعشاء عند ضيق الوقت والحاصل أن المنفرد لايترك السنن خلافا لمن قال لاسنة الا عند أداء الفرض بجماعة لانه صلى الله عليه وسلم انما واظب عليها كذلك بل الحق ان سنيتها مطلقة كما هو اختيار المصنف رحمه الله لاطلاق المعنى المعقول من شرعيتها وهو تكميل الفرائض بجبر الخلل الذى عساه يقع فيها وقطع طمع الشيطان منه أن يوسوس له بترك الفرض ولتكون المتقدمة معينة على حصول الجمعية فى الفرض لقطع مواد الشواغل بها قبل الفرض فيدخل الفرض وقد توجهت النفس بخلاف ما لو ولى الفرض ما كان فيه من الشواغل بلا واسطة وعدم المواظبة الا كذلك وقع اتفاقا للاتفاق أنه صلى الله عليه وسلم لم يكن يصلى الفرض الا كذلك هذا فى حقنا أما فى حقه صلى الله عليه وسلم فزيادة الدرجات اذ لاخلل فى صلاته ولا طمع (قوله والاولى أن لايتركها فى الاحوال كلها) ظاهر فى تصيير الاقوال ثلاثة يتركها المنفرد عند ضيق الوقت بحيث لايخرج ولا يكره يتركها الا سنة الفجر والظهر لايترك شيأ بعد كون الوقت باقيا ولا كراهة فيه والمراد بالاحوال كلها حال ضيق الوقت وسعته والانفراد والجماعة وقد يراد شموله للسفر والاقامة أيضا فيفيد اختيار أحد القولين فى السفر فان كثيرا من المشايخ على نفى الاستنان فى السفر فلا يصلى السنة فيه وقيل يصليها لان ماذكرنا من المعقول من شرعيتها مشترك بين المسافر والمقيم ولا ضرر على المسافر فيه اذ يمكنه أداؤها راكبا على ما مر لكن ثبت عن ابن عمر أنه سئل عن سنة الظهر فى السفر فقال لو كنت مسبحا لاتممت ولانا لانقول لايتنفل على الدابة فى السفر بل الكلام فى ثبوت سنية المعهودة حتى يلزمه اساءة بالترك فهذا هو المنفى فان الشارع لما أسقط شطر الفرض عنه تخفيفا عليه للسفر فمن المحال أن يطلب منه غيره بحيث يلزمه اساءة بتركه وأما الحديثان اللذان ذكرهما المصنف فحديث سنة الفجر أخرجه أبوداود عن أبى هريرة قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم لاتدعوهما وان طردتكم الخيل وفيه ابن سيلان بمهملة مكسورة وياء ساكنة ونون قال ابن القطان لاندرى أهو عبد ربه بن سيلان أو هو جابر بن سيلان وأيهما كان فحاله مجهول لايعرف لكن صرح المنذرى فى مختصره بما عينه عبد الحق من أنه عبد ربه وقال هكذا جاء مسمى فى بعض طرقه وقد رواه ابن المنكدر عن أبى هريرة وفيه عبد الرحمن بن اسحق

(فلابأس بان يتطوع قبل المكتوبة مابداله) من السنن الرواتب وغيرها (مادام (٣٤٣) فى الوقت) أى فى الوقت سعة وأما اذا لم يكن يبدأ بالمكتوبة لئلا يفوته الفرض عن وقته (قيل هذا) أى قول محمد لابأس بأن يتطوع انما هو (فى غيرسنة الظهر والفجر) لان التطوع قبل العصر والعشاء مندوب اليه والناس فى خيرة بين اتيانه وتركه فاذا لابأس بالتطوع قبلهما وأما التطوع قبل الفجر والظهر فآكد من ذلك (لان لهما زيادة مزية قال صلى الله عليه وسلم صلوهما ولوطردتكم الخيل) والامر للندب بدليل التأكيد بقوله وان طردتكم الخيل (وقال صلى الله عليه وسلم من ترك الاربع قبل الظهر لم تنله شفاعتى) وهو وعيد عظيم ودلالته على وكادة الاربع أقوى من الاول وهذا قول فخر الاسلام وشمس الائمة السرخسى وصاحب المحيط وقاضيخان والتمرتاشى والحلوانى (وقيل هذا) أى قول محمد لابأس بأن يتطوع (فى الجميع لانه صلى الله عليه وسلم انما واظب عليها عند أداء المكتوبات بجماعة ولا سنة دون المواظبة) فان صلى لاتكون سنة وانما تكون تطوعا وهو قول صدر الاسلام ومثله روى عن الحسن بن زياد والكرخى قال المصنف (والاولى أن لايتركها) أى السنن الرواتب (فى الاحوال كلها) يعنى سواء صلى بالجماعة أو منفردا أو مقيما أو مسافرا هكذا فعل الخلفاء الراشدون وكبار الصحابة والتابعين ولان المنفرد أحوج اليه لافتقاره الى تكميل الثواب ويؤدى الكامل الا اذا خاف فوت الوقت فانه بسبيل من تركها

قوله (ومن انتهى الى الامام) ان أدركه (فى ركوعه فكبر) يعنى تكبيرة الافتتاح وقيد بالركوع لانه اذا انتهى اليه وهو قائم يكبر ولم يركع معه (حتى رفع الامام رأسه) من الركوع ثم ركع انه مدرك لتلك الركعة بالاجماع أما اذا انتهى الى القومة بعد الركوع لا يكون مدركا لتلك الركعة بالاجماع وأما اذا انتهى اليه وهو راكع فكبر ولم يركع معه سواء كان متمكنا من الركوع أو لم يكن وهو مسئلة الكتاب (لا يصير مدركا لها) عند العلماء (خلافا لزفر) وهو قول سفيان الثورى وابن أبى ليلى وعبد الله بن المبارك قالوا أدرك الامام فيما له حكم القيام لان الركوع يشبه القيام حقيقة لان القائم يفارق القاعد فى انتصاب الشق الاسفل وهو موجود فى الركوع وحكما لانه يأتى فيه بتكبيرات التى يؤتى بها فى حقيقة القيام وهذا الدليل انما يتم اذا ثبت أن ادراكه فيما له حكم القيام كادراكه فى حقيقة القيام وهو ممنوع ولنا ما تقدم أن الاقتداء شركة فى أفعال الصلاة ولم يوجد فى القيام وهو ظاهر ولا فى الركوع وكون الركوع يشبه القيام حكما غير معتبر هنا لحديث ابن عمر اذا أدركت الامام راكعا فركعت قبل أن يرفع رأسه فقد أدركت تلك الركعة وان رفع رأسه قبل أن يركع فاتتك تلك الركعة (ولو ركع المقتدى قبل امامه فأدركه الامام فيه جاز) فعله ذلك ولا تفسد به صلاته وان لم يعد الركوع (وقال زفر لا تجوز) أى الصلاة ان لم يعد الركوع (لان ما أتى به قبل الامام غير معتد به) لكونه منهيا عنه قال صلى الله عليه وسلم انما جعل الامام ليؤتم به فلا تختلفوا عليه (فكذا ما يبنيه عليه) لان البناء على الفاسد فاسد فصار كما لو رفع رأسه من هذا الركوع قبل ركوع الامام (ولنا أن الشرط هو المشاركة فى جزء واحد) وقد وجد فيجعل مبتدئا لا بانيا عليه فصار (كما فى الطرف الاول) وهو أن يركع معه ويرفع رأسه قبل الامام وهذا لان للركوع طرفين والشركة فى أحدهما كافية بخلاف ما لو رفع رأسه من هذا الركوع قبل ركوع الامام لانه لم توجد المشاركة فى شئ من الطرفين

(ومن انتهى الى الامام فى ركوعه فكبر ووقف حتى رفع الامام رأسه لا يصير مدركا لتلك الركعة خلافا لزفر) هو يقول أدرك الامام فيما له حكم القيام فصار كما لو أدركه فى حقيقة القيام ولنا أن الشرط هو المشاركة فى أفعال الصلاة ولم يوجد لا فى القيام ولا فى الركوع (ولو ركع المقتدى قبل امامه فأدركه الامام فيه جاز) وقال زفر لا يجزئه لان ما أتى به قبل الامام غير معتد به فكذا ما يبنيه عليه ولنا أن الشرط هو المشاركة فى جزء واحد كما فى الطرف الاول

المدنى أبو شيبة الواسطى أخرج له مسلم واستشهد به البخارى ووثقه ابن معين وقال أبو حاتم الرازى لا يحتج به وحديثه حسن وليس بقوى وقال يحيى القطان سألت عنه بالمدينة فلم يحمدوه وقيل لانه كان قدريا فنفوه من المدينة فأما روايته فلا بأس بها وقال البخارى فيه مقارب الحديث وأما ما ذكره من حديث سنة الظهر فالله أعلم به ومما ورد فى ركعتى الفجر قوله صلى الله عليه وسلم ركعتا الفجر خير من الدنيا وما فيها وفى الصحيحين عن عائشة رضى الله عنها لم يكن النبى صلى الله عليه وسلم على شئ من النوافل أشد تعاهدا منه على ركعتى الفجر وأسلفناه عنها فى البخارى كان صلى الله عليه وسلم لا يدع أربعا قبل الظهر وركعتين قبل الفجر وأخرج عنها فى حديث ولم يكن يدعهما أبدا وأخرج الطبرانى فى الاوسط عن قابوس بن أبى ظبيان عن أبيه انه أرسل الى عائشة رضى الله عنها فسألها عن صلاة رسول الله صلى الله عليه وسلم فقالت كان يصلى ويدع ولكن لم أره ترك الركعتين قبل صلاة الفجر فى سفر ولا حضر ولا صحة ولا سقم وأسند أبو يعلى الى ابن عمر سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول لا تتركوا ركعتى الفجر فان فيها الرغائب (قوله فكبر ووقف حتى رفع الامام رأسه) وكان يمكنه الركوع أو لم يقف بل انحط فرفع الامام قبل ركوعه لا يصير مدركا لهذه مع الامام وعند زفر يصير مدركا حتى كان لاحقا عنده فى هذه الركعة فيأتى بها قبل فراغ الامام اذ الواجب قضاء ما فاته قبله ولكنه لو صلاه بعد فراغه جاز وعندنا هو مسبوق بها فلا يأتى بها الا بعد فراغ الامام هو يقول أدرك فيما له حكم القيام وهو الركوع فان له حكمه حتى لو شاركه فيه صار مدركا الركعة ويأتى بتكبيرات العيد فيه فصار كما لو أدركه فى محض القيام ولم يركع مع الامام حتى رفع فانه يكون مدركا لها اتفاقا حتى كان له أن يركع بعد الامام ويلحقه ولنا أن الاقتداء متابعة وشركة قال صلى الله عليه وسلم انما جعل الامام ليؤتم به فلا تختلفوا عليه فاذا كبر فكبروا وفيه واذا ركع فاركعوا الحديث وقال صلى الله عليه وسلم أما يخشى الذى يرفع رأسه قبل الامام أن يحول الله رأسه رأس حمار الخ فعلم أن الاقتداء متابعة على وجه المشاركة ولم يتحقق من هذا مشاركة لا فى حقيقة القيام ولا فى الركوع فلم يدرك معه الركعة اذ لم يتحقق منه مسمى الاقتداء بعد بخلاف من شارك فى القيام ثم تخلف عن الركوع لتحقق مسمى الاقتداء منه بتحقق جزء مفهومه فلا ينتقض بعد ذلك بالتخلف لتحقق مسمى اللاحق فى الشرع اتفاقا وهو بذلك والا انتفى هذا ومدرك الامام فى الركوع لا يحتاج الى تكبيرتين خلافا لبعضهم ولو نوى بتلك التكبيرة الواحدة الركوع لا الافتتاح جاز ولغت نيته (قوله وقال زفر لا يجوز) فيجب أن يعيد هذا الركوع فان لم يعده لم تجزه كما لو رفع رأسه من هذا الركوع قبل ركوع الامام ولنا أن الشرط هو المشاركة فى جزء من الركن لانه ينطلق عليه اسم الركوع

(قوله لان الركوع يشبه القيام حقيقة الى قوله وحكما الخ) أقول فيه انه قيام حكما لانه يشبهه حكما

وقد وجد فيقع موقعه و يعتبر من حين المشاركة الركوع المقتدى فيه كأنه لم يوجد قبله شئ وهذا منع لقوله انه بناء على فاسد بل هوابتداء وما قبله لغو كأنه لم يوجد وقوله كما فى الطرف الاول يعنى مالو ركع معه ورفع قبله حيث يجوز ويكره كذا هذا يجوز ويكره وهذا لان الركوع له طرفان طرف الابتداء وهو الاول وطرف الانتهاء فكما صحت مع مخالفته فى الاول كذا الثانى ويكره فيهما للنص الذى سمعت ولو سجد قبل امامه وأدركه فهو على هذا الخلاف وعن أبى حنيفة أنه لو سجد قبل رفع الامام من الركوع ثم أدركه الامام فيها لا يجزئه لانه قبل أوانه فى حق الامام فكذا فى حقه لانه تبع له ولو أطال الامام فى السجود فرفع المقتدى فظن أنه سجد ثانية فسجد معه ان نوى بها الاولى أو لم تكن له نية تكون عن الاولى وكذا ان نوى الثانية والمتابعة ترجيحا للمتابعة وتلغو نية غيره للمخالفة وان نوى الثانية لاغير كانت عن الثانية فان أدركه الامام فيها فهو على الخلاف مع زفر وعلى قياس ما روى عن أبى حنيفة فيمن سجد قبل رفع الامام من الركوع يجب أن لا يجوز لانه سجد قبل أوانه فى حق الامام فكذا فى حقه لانه تبع له وفى الخلاصة المقتدى اذا أتى بالركوع والسجود قبل الامام هذه على خمسة أوجه إما أتى بهما قبله أو بعده أو بالركوع معه وسجد قبله أو بالركوع قبله وسجد معه أو أتى بهما قبله ويدرك الامام فى آخر الركعات فان أتى بالركوع والسجود قبل الامام فى كلها يجب عليه قضاء ركعة بلا قراءة ويتم صلاته واذا ركع معه وسجد قبله يجب عليه قضاء ركعتين واذا ركع قبله وسجد معه يقضى أربعا بلا قراءة وان ركع بعد الامام وسجد بعده جازت صلاته انتهى وأنت اذا علمت أن مدرك أول صلاة الامام لاحق وهو يقضى قبل فراغ الامام ففى الصورة الاولى فاتته الركعة الاولى فركوعه وسجوده فى الثانية قضاء عن الاولى وفى الثالثة عن الثانية وفى الرابعة عن الثالثة ويقضى بعد الامام ركعة بلا قراءة لانه لاحق وفى الثانية تلتحق سجدتاه فى الثانية بركوعه فى الاولى لانه كان معتبرا و يلغو ركوعه فى الثانية لوقوعه عقيب ركوعه الاول بلا سجود بقى عليه ركعة ثم ركوعه فى الثالثة مع الامام معتبر ويلتحق به سجوده فى رابعة الامام فيصير عليه الثانية والرابعة فيقضى ركعتين وقضاء الاربع فى الثالثة ظاهر (تتمة) فيما يتابع الامام فيه ومالا اذا رفع المقتدى رأسه من الركوع قبل الامام ينبغى أن يعود ولا يصير ركوعين وكذا فى السجود ولو رفع الامام من الركوع قبل أن يقول المقتدى سبحان ربى العظيم ثلاثا الصحيح أنه يتابعه ولو أدركه فى الركوع يسبح ويترك الثناء وفى صلاة العيد أتى بالتكبيرات فى الركوع ولو قام الى الثالثة قبل أن يتم المأموم التشهد يتمه وان لم يتم وقام جاز وفى القعدة الثانية اذا سلم أو تكلم الامام وهو فى التشهد يتمه ولو سلم قبل أن يفرغ من الصلاة أو الدعاء يسلم معه ولو أحدث قبل أن يفرغ من التشهد لا يتم لانه لا يبقى بعد حدث الامام عمدا فى الصلاة بل يفسد ذلك الجزء ويبقى بعد سلامه وكلامه ولو سلم قبل الامام وتأخر الامام حتى طلعت الشمس فسدت صلاته وحده ويتابعه فى القنوت وقدمنا ما لو ترك الامام القنوت فى باب الوتر أنه ان أمكنه أن يقنت ويدرك الركوع قنت والا تابع وفى نظم الزندوستى خمسة اذا لم يفعلها الامام لا يفعلها القوم القنوت وتكبيرات العيد والقعدة الاولى وسجدة التلاوة اذا تلا فى الصلاة ولم يسجد أو سها ولم يسجد وأربعة اذا فعلها الامام لا يفعلها المقتدى اذا زاد سجدة مثلا أو زاد فى تكبيرات العيد ما يخرج به عن أقوال الصحابة وسمع التكبيرات من الامام لا المؤذن على ما نذكره فى صلاة العيد وخامسة فى تكبير الجنازة أو قام الى الخامسة ساهيا وسنذكر ماذا يصنع المقتدى فى هذه فى باب السهو ان شاء الله تعالى وتسعة اذا لم يفعلها الامام يفعلها القوم اذا لم يرفع يديه فى الافتتاح واذا لم يثن ما دام فى الفاتحة وان كان فى السورة فكذا عند أبى يوسف خلافا لمحمد وقد عرف أنه اذا أدركه فى جهر القراءة لا يثنى واذا لم يكبر للانتقال أو لم يسبح فى الركوع والسجود واذا لم يسمع أو لم يقرأ التشهد واذا لم يسلم الامام يسلم القوم وتقدم أنه اذا أحدث لا يسلمون بخلاف ما اذا تكلم لما قدمنا من أنه بالحدث

لما فرغ من بيان أحكام الاداء ومايتعلق به وهو الاصل شرع في بيان أحكام القضاء وهو الخلف عنه (ومن فاتته صلاة) أوفوتها عمدا (وجب عليه قضاؤها اذا ذكرها وقدمها على فرض الوقت والاصل أن الترتيب بين الفوائت وفرض الوقت مستحق عندنا وقال الشافعي هو مستحب) فلا يجب عليه تقديم الفائتة على الوقتية (لان كل فرض أصل بنفسه فلا يكون شرطا لغيره) لان الشرط تبع فكان بين أصالته وتبعيته منافاة ونوقض بالايمان فانه أصل الفروض وهو شرط لسائر العبادات والصوم فانه فرض مستقل وهو شرط للاعتكاف الواجب بالاتفاق وأجيب بأن الاصل أن الشئ اذا كان مقصودا بنفسه لايكون شرطا لغيره لماذكرنا من المنافاة الا اذا دل الدليل على كونه شرطا لغيره فيجعل شرطا له مع بقائه مقصودا وماذكرتم من ذلك فان الله تعالى قال فمن يعمل من الصالحات وهو مؤمن فان الاحوال شروط وقال صلى الله عليه وسلم لا اعتكاف الا بالصوم فكانا شرطين بهذين النصين وتدفع المنافاة باختلاف الجهة فقلنا ومن ذلك محل النزاع لحديث ابن عمر رضي الله عنهما من نام عن صلاة أونسيها فلم يذكرها الا وهو مع الامام فليصل التي هو فيها ثم ليصل التي ذكرها ثم ليعد التي صلى مع الامام ودلالته على وجوب الترتيب ظاهرة حيث أمر باعادة ماهو فيها عند التذكر وفيه بحث من أوجه الاول أنه متروك الظاهر لانه يدل على وجوب القضاء على النائم والناسي (٣٤٦) لاغير والوجوب ثابت على من فوت الصلاة عمدا أيضا بالاجماع ومتروك الظاهر لايكون حجة لاسيما في افادة الفرضية لايقال يدل على ذلك بدلالته لانه لما وجب على المعذور فعلى غيره أولى لان ذلك انما يستقيم أن لوكان قضاء الفائتة عقوبة وليس كذلك بل هو رحمة ولايلزم من استحقاق المعذور ذلك استحقاق غيره وهو العاصي الثاني أنه خبر واحد لايعارض المشهور فان الجواز ثبت به كازالت الشمس مثلا فلو كان الترتيب فرضا عارض وبتم بطل ماثبت بالمشهور الثالث أنكم عملتم بهذا الحديث ولم تعملوا بخبر الفاتحة وهما خبر واحد فكان تناقضا الرابع أن الترتيب يسقط بالنسيان وضيق الوقت وكثرة الفوائت وشرائط الصلاة لاتسقط بشئ من ذلك كالطهارة واستقبال القبلة والجواب عن الاول أن قضاء الصلاة رحمة والنبي صلى الله عليه وسلم موصوف بالرأفة بالمؤمنين ومن رأفته أن يوجب على المفرط ماتدارك به تفريطه بطريق الاولى وعن الثاني بانا ما أبطلنا به العمل بالمشهور بل أخرناه عملا بالحديث الآخر احتياطا وكان ذلك أهون من اهمال العمل بخبر الواحد أصلا على أنهم قالوا انه ليس خبر واحد بل هو مشهور

﴿ باب قضاء الفوائت ﴾

(ومن فاتته صلاة قضاها اذا ذكرها وقدمها على فرض الوقت) والاصل فيه أن الترتيب بين الفوائت وفرض الوقت عندنا مستحق وعند الشافعي مستحب لان كل فرض أصل بنفسه فلا يكون شرطا لغيره ولنا قوله عليه السلام من نام عن صلاة أونسيها فلم يذكرها الا وهو مع الامام فليصل التي هو فيها ثم ليصل التي ذكرها ثم ليعد التي صلى مع الامام

تفسد من صلاته محله فينتفي محل السلام واذا نسي تكبير التشريق ﴿فرع﴾ صلى الكافر بجماعة حكم باسلامه ومنفردا لا الا لان الجماعة من خصوصيات صلاة ديننا ووجود اللازم المساوي يستلزم الملزوم المعين ولايحكم باسلامه بحج ولا صوم رمضان وفي كون الصلاة بجماعة من الخصوصيات نظر

﴿ باب قضاء الفوائت ﴾

(قوله لان كل فرض أصل بنفسه فلا يكون شرطا لغيره) هذا هو الاصل الا ما أخرجه عنه دليل كما في الايمان أعظم الاصول وهو شرط لكل العبادات وكذا الظهر بعرفة تقدمها شرط العصر في وقت الظهر بها للدليل على ثبوت ذلك ولنا ما أخرج الدارقطني ثم البيهقي عن اسمعيل بن ابراهيم الترجماني عن سعيد بن عبد الرحمن الجمحي عن عبيد الله عن نافع عن ابن عمر رضي الله عنهما قال قال صلى الله عليه وسلم من نسي صلاة فلم يذكرها الا وهو مع الامام فليتم صلاته فاذا فرغ من صلاته فليعد التي صلاها مع الامام ورواه مالك عن نافع عن ابن عمر موقوفا وصحح الدارقطني وأبو زرعة وغيرهما وقفه واختلفوا في نسبة الخطا

﴿ باب قضاء الفوائت ﴾

(قوله وفيه بحث من أوجه الاول أنه متروك الظاهر الخ) أقول أنت خبير بأنه ليس متروك الظاهر بل ساكت عن العامد (قوله وشرائط الصلاة لاتسقط بشئ من ذلك كالطهارة واستقبال القبلة) أقول فيه بحث (قوله والجواب عن الاول ان قضاء الصلاة رحمة الى قوله بطريق الاولى) أقول نعم رأفته صلى الله عليه وسلم عامة للمؤمنين ولكن لانسلم مساواة المطيع والعاصي فيها فضلا عن زيادة الرأفة للعاصي حتى تثبت الاولوية التي ذكرها (قوله وعن الثاني بانا ما أبطلنا به العمل بالمشهور الى قوله من اهمال العمل بخبر الواحد أصلا الخ) أقول لايلزم اهمال الخبر اذا قلنا بتأثيم من اشتغل بالوقتية قبل قضاء الفائتة مع صحتها كما في الفاتحة فتأمل هل يخرج الجواب عنه بما سينقله من المبسوط

فى رفعه فنهم من نسبه الى سعيد بن عبد الرحمن ومنهم من نسبه الى الترجمانى ولا يخفى أن الرفع زيادة والزيادة من الثقة مقبولة وهما ثقتان قال ابن معين فى الترجمانى لا بأس به وكذا قال أبو داود وأحمد ولذا وثق ابن معين سعيدا وذكر الذهبى فى ميزانه توثيقه عن جماعة وان كان قديهم فان قلت لا يقاوم مالكا فالجواب أن المختار فى تعارض الوقف والرفع ليس كون الاعتبار للاكثر ولا للاحفظ وان كانت مذاهب بل للرافع بعد كونه ثقة وهذا لان الترجيح بذلك هو عند تعارض المرويين ولا تعارض فى ذلك لظهور أن الراوى قد يقف الحديث وقد يرفعه وانما لم يتمسك بما فى الصحيحين من قوله صلى الله عليه وسلم من نام عن صلاة أو نسيها فليصلها اذا ذكرها لا كفارة لها الا ذلك لان غاية ما يفيده وجوب الاداء وقت التذكر لا فساد الوقتية فيه بخلاف ما تمسك به لكن عليه أن يقال وجوب الاعادة المفاد فيه لا يستلزم كونه للفساد لما أسلفناه من وجوب اعادة المؤداة مع كراهة التحريم سلمناه لكن فساد الوقتية بهذا الخبر بعد تسليم حجيته معارض بصحتها بالقاطع الدال على أنه وقتها ولازمه الشرعى الصحة فيه ولازم القطعى قطعى والجواب أنه متوقف على قطعية اللزوم وقطعية لزوم الصحة فيه انما هو عند استيفاء شروطه الثابتة شرعا وقد ثبت اشتراط تقديم الفائتة بهذا النص فيتوقف قطعية لزوم الصحة فيه على تقديمها لكن بقى شئ وهو أنه اثبات شرط للمقطوع به بظنى وقد التزمه فى النهاية فى جواب السؤال القائل ما عملتم بخبر الفاتحة مثل ما عملتم بخبر الترتيب حيث قلتم بفساد الصلاة عند ترك الترتيب لا عند ترك الفاتحة فأجاب بأن وجوب الترتيب لزيادة شرط فى جواز الصلاة وتعيين الفاتحة زيادة ركن فيها فجاز أن يثبت الشرط لانه أحط بخبر الواحد ولا يثبت به الركن انتهى ولا يخفى أن اثبات شرط للمطلق فى الصحة من عين الزيادة بخبر الواحد على القاطع المطلق لانه تقييد للمطلق فى الصحة به على ما لا يخفى على من له أدنى تأمل فى الاصول فلا يجوز وعن هذا والله أعلم عدل عنه بعد ذكره فى النهاية الى جواب آخر جعله الاصح فقال أو نقول وهو الاصح من الجواب لو قلنا بتعيين الفاتحة على وجه تفسد بتركها يلزم نسخ الكتاب الذى يقتضى الجواز بدونها وهو اطلاق قوله تعالى فاقرؤا ما تيسر من القرآن وهو لا يجوز كما قلنا بجواز الوقتية مع تذكر الفائتة عند ضيق الوقت لئلا يلزم مثل هذا وأما لو قلنا بوجوب الترتيب عند سعة الوقت على وجه يلزم فساد الوقتية لا يلزم نسخ الكتاب بالخبر بل كان عملا بهما لان بذلك يتأخر حكم ما ثبت بالكتاب ولا يبطل وكان له ولاية التأخير بدون هذا وهذا عين نظير من صلى المغرب فى طريق المزدلفة يؤمر بالاعادة خلافا لابى يوسف فلو لم يعد حتى طلع الفجر لا يؤمر بالاعادة كى لا يلزم نسخ الكتاب بخبر الواحد انتهى ولا يخفى على متأمل أن المانع وهو تقديم الخبر على القاطع كما هو قائم عند ضيق الوقت كذلك هو عند سعته فان القاطع اقتضى الصحة مطلقا فاذا ألزمت التأخير كذلك كان عين تقديم الظنى عليه ثم يتحقق العمل بهما من قدم الفائتة بناء على اختياره وليس الكلام فى هذا بل ان تعيين تقديم الفائتة عند سعة الوقت على وجه تفسد الوقتية لو قدمت هل هو الجمع بين الدليلين بل هذا تقديم الظنى عينا عند معارضته القاطع فى صحة الوقتية فى ذلك الوقت وقوله انه عين نظير من صلى المغرب الخ قد ينظر فيه بأن الحكم هناك وجوب الاعادة بمزدلفة الى الفجر فاذا لم يعد حتى طلع تقرر المأثم بترك مقتضى خبر الواحد من غير حكم بفساد المغرب ولزوم قضائها والحكم هنا فساد الوقتية ولزوم قضائها وبذلك يقع التقديم الممتنع هذا كله بعد ثبوت ذلك القاطع ومعرفة شخصه ولم يعينوه والاجماع منتف اذ مالك وأصحابنا لم يقولوا بصحة الوقتية اذا قدمت مطلقا فلا اجماع ويمكن كونه حديث امامة جبريل حيث قال الوقت ما بين هذين الوقتين بناء على أنه متواتر أو مشهور وحكمه حكم المتواتر فى تقييد مطلق الكتاب به وحينئذ فمقتضى الدليل وجوب تقديم الفائتة دون فساد الوقتية لو لم تقدم فان لم يفعل أثم لترك مقتضى خبر الواحد كترك الفاتحة سواء ودعوى من ادعى أن خبر الترتيب مشهور مردود بأن الخلاف فى رفعه بين

تلقته الائمة بالقبول فانهم أجمعوا على وجوب القضاء الثابت به وعن الثالث بأن العمل بخبر الفاتحة على وجه يلزم فساد الصلاة بتركها يوجب نسخ قوله تعالى فاقرؤا ما تيسر من القرآن وذلك لا يجوز كما تقدم بخلاف صورة النزاع فان فيها العمل بالكتاب والخبر جميعا وذلك لان قوله تعالى أقم الصلاة لدلوك الشمس يدل على أن هذا الوقت وقت الظهر ولا يتعرض لتقديم الفائتة عليه لا بنفى ولا اثبات وخبر الترتيب يدل على التقديم (٣٤٨) فعملنا بهما وعن الرابع بأن وقت النسيان ليس بوقت للفائتة لان وقتها وقت التذكر وهو ناس وأما ضيق الوقت فلم يكن متناول الحديث لان جعل قضاء الفائتة شرط جواز أداء الوقتية انما هو لتدارك الفائتة وليس من الحكمة تداركها بتفويت مثلها فلم يكن شرطا عند ضيق الوقت وأما كثرة الفوائت فانها فى معنى ضيق الوقت لان الاشتغال بها مع كثرتها يفضى الى تفويت الوقتية الثابتة بالكتاب بخبر الواحد وقد ظهر مما ذكرنا قوله (ولو خاف فوت الوقت يقدم الوقتية) وقوله (ولو قدم الفائتة جاز) أى جاز فعله (هذا) وهو تقديم الفائتة (لان النهى عن تقديمها لمعنى فى غيرها) أراد النهى الذى يستفاد من الامر وأوضح هذا المعنى فى المبسوط فقال لو بدأ بالفائتة أجزأ بخلاف الاول فان هناك هو مأمور بالبداءة بالفائتة ولو بدأ بفرض الوقت لم يجزه لان النهى عن البداءة بفرض الوقت هناك لمعنى فى عينها ألا ترى أن له أن يبدأ بالتطوع لانعدام الموجب للنهى فمنع الجواز لهذا وههنا النهى عن البداءة بالفائتة ليس لمعنى فى عينها بل لما فيه من تفويت فرض الوقت ألا ترى أنه ينهى عن الاشتغال بالتطوع أيضا لوجود ذلك المعنى الموجب للنهى والنهى متى ما لم يكن لمعنى فى عين المنهى عنه لا يمنع جوازه

(ولو خاف فوت الوقت يقدم الوقتية ثم يقضيها) لان الترتيب يسقط بضيق الوقت وكذا بالنسيان وكثرة الفوائت كى لا يؤدى الى تفويت الوقتية ولو قدم الفائتة جاز لان النهى عن تقديمها لمعنى فى غيرها بخلاف ما اذا كان فى الوقت سعة وقدم الوقتية حيث لا يجوز لانه أداها قبل وقتها الثابت بالحديث

الحديث ثابت فضلا عن شهرته ألا ترى أن المذهب تقديم الوقتية عند ضيق الوقت فلو كان مشهورا عندهم لقدموا الفائتة مطلقا لجواز تقييد الكتاب فضلا عن غيره بالخبر المشهور فيكون اطلاق جواز الوقتية فى كل الوقت مقيدا بعدم الفائتة لكن هذا احداث قول ثالث لان الثابت قائلان قائل بالاستحباب وقائل بالوجوب على الوجه الذى تقدم فجعله للوجوب على ما ذكرنا احداث قول ثالث وهو لا يجوز فاذا امتنع اعمال ما ظاهره من الوجوب لزم حمله على الندب ونفس الامتناع للاحداث هو القرينة الصارفة الى الندب فظهر بهذا البحث أولوية قول الشافعى وغيره من القائلين بالاستحباب وهو محمل فعله صلى الله عليه وسلم الترتيب فى القضاء يوم الخندق لان مجرد الفعل لا يستلزم كونه المتعين لجواز كونه الاولى (قوله كى لا يؤدى الى تفويت الوقتية) تعليل للسقوط بضيق الوقت وكثرة الفوائت وأما بالنسيان فظاهر لان الخبر انما أوجب الترتيب عند التذكر ثم تفسير ضيق الوقت أن يكون الباقى لا يسع الوقتية والفائتة ولا يناط بمجرد غلبة الظن بل بالواقع فلو ظن ضيقه فصلى الوقتية ثم ظهر أنه كان فيه سعة بطلت ثم ينظر ان ظن أن الباقى صار لا يسعهما فأعاد الوقتية ثم ظهر أيضا خلافه بطلت أيضا ثم ينظر أيضا كذلك وكذلك الى أن يظهر بعد اعادة من الاعادات ضيقه صادقا فيعيد الوقتية ثم يصلى الفائتة وان ظهر بعد اعادته أنه يسعهما صلى الفائتة ثم الوقتية ولو صلى الوقتية ثم بقى من الوقت فصل فصلى فيه الفائتة فخرج الوقت قبل أن يقعد قدر التشهد حكم بجواز الوقتية لتبين ضيق الوقت ويعتبر ضيق الوقت عند الشروع حتى لو شرع فى الوقتية مع تذكر الفائتة وأطال حتى ضاق لا يجوز الا أن يقطعها ثم يشرع فيها ولو شرع ناسيا والمسئلة بحالها فتذكر عند ضيقه جازت ولو تعددت الفوائت لا بحيث يسقط الترتيب والوقت يسع بعضها لا الكل لا تجوز الوقتية حتى يصلى ذلك وقيل عند أبى حنيفة يجوز لانه ليس الصرف الى هذا البعض أولى منه للآخر (قوله ولو قدم الفائتة جاز) يعنى يصح لانه يحل له ذلك كما لو اشتغل بالنافلة عند ضيق الوقت يكون آثما بتفويت الفرض بها ويحكم بصحتها (قوله لمعنى فى غيرها) أى غير الفائتة وهو كون الاشتغال بها يفوت الوقتية وهذا يوجب كونه عاصيا فى ذلك أما هى فى نفسها فلا معصية فى ذاتها هذا وما أمكن مراعاة حال الاداء فى القضاء روعى فمن ذلك الجهر والاخفاء فان أم فى الجهرية وجب الجهر اتفاقا وان انفرد فى قضائها ففيه خلاف المشايخ وقدمها المصنف واختار وجوب الاخفاء وقدمنا أن الاولى خلافه وتقدم الوجه من الجانبين وفى النهاية فى باب كفارة الاحرام من كتاب الحج من ترك شيأ من الصلوات فى أيام التشريق يقضيها بالتكبيرات الى آخر أيام التشريق (قوله قبل وقتها الثابت بالحديث) يعنى قوله صلى الله عليه وسلم من نام عن صلاة أو نسيها فليصلها وتقدم أفاد أن وقت التذكر وقت الفائتة ومن ضرورته أن لا يكون وقتا للوقتية فيكون أداء الوقتية فيه قبل وقتها الثابت بالحديث

(قوله بخلاف صورة النزاع فان فيها العمل بالكتاب والخبر جميعا الى قوله فعملنا بهما) أقول مقتضى نص الكتاب أن تجوز الوقتية فى وقت الدلوك مطلقا ومقتضى الخبر أن لا يجوز عند الدلوك قبل قضاء الفائتة وظاهر أنه نسخ فانه تقييد للمطلق

(ولو فاتته صلوات رتبها في القضاء كما وجبت في الاصل) لان النبي عليه السلام شغل عن أربع صلوات يوم الخندق فقضاهن مرتبا ثم قال صلوا كما رأيتموني أصلي

بالحديث وان كان وقتها بالقاطع فيكون اهدار الاحد الدليلين من غير ملجئ وهذا مبني على امتناع كونه وقتا للوقتية اذ جعل وقتا للفائتة وهو غير لازم اذ لا مانع من اعتباره شرعا وقتا لهما بحيث يصح كل منهما فيه كالصلوات من الفريضة والمنذورة والنافلة غير أنه نص على غير المعلوم من كون وقت التذكر بعد انقضاء وقتها حتى يكون الاداء فيه خاليا عن الاثم لغرض كون التأخير للنوم والنسيان ولا حاجة الى ذكر ما هو معلوم من أن الوقت للوقتية أيضا نعم لو علقوا انفراد الفائتة بالوقت بقوله في الحديث لا كفارة لها الا ذلك لامكن وحينئذ يبقى فيه ما قلناه في قولهم ان في تقديم الفائتة عملا بالدليلين (قوله ثم قال صلوا كما رأيتموني أصلي) ليس من تمام ما اتصل به بل هو حديث آخر فهو استدلال بمجموع فعله الترتيب بين الاربع وأمره بالصلاة على الوجه الذي فعل فلزم الترتيب ولو قاله بالواو لكان أقل ايهاما ولا يخفى أن الحديث الثاني ليس على صرافة ظاهره من ايجاب كل ما وقع عليه رؤيتهم من صلاته فانها وقعت على ما هو من السنن والآداب وليست واجبة فهو على الندب ان اعتبرت هذه المرادة أو على الايجاب ان اعتبرت غيرها وعلى كل حال لا يفيد المطلوب أما على التقدير الاول فظاهر وكذا على الثاني لانه فرع ثبوت الوجوب بغيره لان كون هذا الترتيب واجبا عين النزاع وصلوا الى آخره ايجاب فعل الواجبات على الوجه الذي رأوه فعلها فلا يقدم السجود على الركوع ولا يقرأ في غير القيام وحاصله على هذا التقدير تعيين الكيفيات الواجبة أن تغير وذلك فرع ثبوت الوجوب أولا وغاية ما يدفع به هذا أن يقال هو مفيد وجوب كل ما وقع عليه الرؤية الا ما قام الدليل فيه على خلافه من كونه سنة أو أدبا وحينئذ يقال الترتيب من المستثنى لما قدمنا من استلزام تقديم الظني على القاطع بتقدير ما ذهبوا اليه ثم الحديث الثاني هو ذيل حديث مالك بن الحويرث في البخاري وتقدم وأما الاول فأخرجه الترمذي والنسائي عن أبي عبيدة عن أبيه عبد الله بن مسعود قال ان المشركين شغلوا رسول الله صلى الله عليه وسلم عن أربع صلوات يوم الخندق حتى ذهب من الليل ما شاء الله فأمر بلالا فأذن ثم أقام فصلى الظهر ثم أقام فصلى العصر ثم أقام فصلى المغرب ثم أقام فصلى العشاء قال الترمذي ليس باسناده بأس الا أن أبا عبيدة لم يسمع من أبيه يعني فهو منقطع وقول الشيخ محيي الدين النووي في الخلاصة لم يدرك أباه مخالف لقول أبي داود توفي ولولده أبي عبيدة سبع سنين وروى النسائي في سننه عن الخدري حبسنا يوم الخندق عن الظهر والعصر والمغرب والعشاء حتى كفينا ذلك فأنزل الله تعالى وكفى الله المؤمنين القتال فقام رسول الله صلى الله عليه وسلم فأمر بلالا فأقام فصلى الظهر كما كان يصليها قبل ذلك ثم أقام فصلى العصر كما كان يصليها قبل ذلك ثم أقام فصلى المغرب كما كان يصليها قبل ذلك ثم أقام فصلى العشاء كما كان يصليها قبل ذلك وذلك قبل أن ينزل فرجالا أو ركبانا ورواه ابن حبان في صحيحه في النوع الرابع والثلاثين ولم يذكر فيه العشاء لانها كانت في وقتها وذكرها في الرواية الاخرى باعتبار أنها تأخرت عن وقتها المعتاد وأخرجه البزار عن جابر ابن عبد الله أنه صلى الله عليه وسلم شغل يوم الخندق عن صلاة الظهر والعصر والمغرب والعشاء حتى ذهبت ساعة من الليل فأمر بلالا فأذن وأقام فصلى الظهر ثم أمره فأذن وأقام فصلى العصر ثم أمره فأذن وأقام فصلى المغرب ثم أمره فأذن وأقام فصلى العشاء ثم قال ما على ظهر الارض قوم يذكرون الله في هذه الساعة غيركم وفيه عبد الكريم بن أبي المخارق مضعف وفي الباب حديث الصحيحين ان عمر بن الخطاب جاء يوم الخندق فجعل يسب كفار قريش وقال يا رسول الله ما كدت أصلي العصر حتى كادت الشمس أن تغيب فقال صلى الله عليه وسلم فوالله ما صليتها فنزلنا الى بطحان فتوضأ صلى الله عليه وسلم وتوضأنا فصلى صلى الله عليه وسلم العصر بعدما غربت الشمس ثم صلى بعدها المغرب ولا يعارضه ما انفرد به

قال (ولو فاتته صلوات رتبها في القضاء) هذه المسئلة لبيان أن الترتيب كما أنه فرض بين الوقتية والفائتة فكذا بين الفوائت نفسها فاذا فاتته صلوات رتبها في القضاء كما وجبت في الاصل لان النبي صلى الله عليه وسلم شغل عن أربع صلوات يوم الخندق أي يوم حفره فقضاهن مرتبا ثم قال صلوا كما رأيتموني أصلي أمر بالتشبيه مطلقا والكامل منه ما يقع على كمه وكيفه فدل على أن الاداء بوصف الترتيب شرط وانما لم يقل كما صليت لسر

وقوله (الا أن تزيد الفوائت على ست صلوات) استثناء من قوله رتبها في القضاء ومعناه الا أن تصير الفوائت ستا واختلف الشارحون في تأويل كلامه لان ظاهره لا يفيد هذا المعنى لاستدعائه أن تكون الفوائت سبعا لانه ذكر الفوائت بلفظ الجمع والزائد غير المزيد عليه والمزيد عليه ست فيصير المجموع سبعا فقال صاحب النهاية المراد من الصلوات أوقاتها فان فوت الصلاة السابعة ليس بشرط بالاجماع ورد بانه يقتضي أن تزيد الفوائت على ستة أوقات وذلك انما يكون بفوت السابعة وليس بمراد وقيل أراد أوقات الفوائت بحذف المضاف ورد بانه يستدعي زيادة الاوقات على ست صلوات وذلك انما يكون بفوت وقت السابعة وليس بمراد وقيل أراد بالفوائت الاوقات ومعناه الا أن تزيد الاوقات على ست صلوات ورد بريشمله وما تقدم عليه من الوجهين وهو أن الزيادة لابد أن تكون من جنس المزيد عليه وذلك معدوم في هذه التأويلات كلها كما ترى والحق أن يقدر مضافان وتقديره الا أن تزيد أوقات الفوائت على أوقات ست صلوات بحسب دخول الاوقات دون خروجها وانما سقط الترتيب بين الفوائت بكثرة الفوائت لان الكثرة لما أفادت سقوطه في اعتبار ها فلان تفيده في نفسها أولى وقيل لعدم القائل بالفصل قوله (وحد الكثرة) ظاهر مما ذكرنا الا أن قوله (لان الكثرة بالدخول في حد التكرار) فيه كلام وهو أن الكثرة أمر اضافي جاز اطلاقها على ماهو أزيد مما دونه فلا وجه الدخول في حد التكرار ويجوز أن

يقال أصل ذلك القضاء بالاغماء وقد ثبت أن عليا رضي الله عنه أغمي عليه أقل من يوم وليلة فقضى الصلوات وعمار بن ياسر أغمي عليه يوما وليلة فقضاهن وعبد الله بن عمر أغمي عليه أكثر من يوم وليلة فلم يقضهن فدل على أن التكرار معتبر وقوله (ولو اجتمعت الفوائت القديمة والحديثة) صورته رجل ترك صلاة شهر سفها ومجانة ثم ندم على ماصنع واشتغل باداء الصلوات في مواقيتها فقبل أن يقضي تلك الفوائت ترك صلوات دون ست وصلى صلاة أخرى وهو ذاكر لهذه المتروكة الحديثة قال بعض المتأخرين من مشايخنا تجوز هذه الصلوات لكثرة الفوائت والاشتغال بالحديثة ليس بأولى من الاشتغال بتلك والاشتغال بالكل يفوت الوقتية عن وقتها قال في النهاية وعليه الفتوى (وقال بعضهم لا يجوز ويجعل الماضي

(الا أن تزيد الفوائت على ست صلوات) لان الفوائت قد كثرت (فيسقط الترتيب فيما بين الفوائت) نفسها كما سقط بينها وبين الوقتية وحد الكثرة أن تصير الفوائت ستا لخروج وقت الصلاة السادسة وهو المراد بالمذكور في الجامع الصغير وهو قوله (وان فاتته أكثر من صلاة يوم وليلة أجزأته التي بدأ بها) لانه اذا زاد على يوم وليلة تصير ستا وعن محمد رحمه الله أنه اعتبر دخول وقت السادسة والاول هو الصحيح لان الكثرة بالدخول في حد التكرار وذلك في الاول ولو اجتمعت الفوائت القديمة والحديثة قيل تجوز الوقتية مع تذكر الحديثة لكثرة الفوائت وقيل لا تجوز ويجعل الماضي

مسلم من قوله ثم صلاها بين المغرب والعشاء ولا ما انفرد به عن ابن مسعود حبس المشركون رسول الله صلى الله عليه وسلم عن صلاة العصر حتى احمرت الشمس أو اصفرت فقال صلى الله عليه وسلم شغلونا عن الصلاة الوسطى صلاة العصر ملأ الله أجوافهم وقبورهم نارا أو حشا الله أجوافهم وقبورهم نارا اه لوجوب حمل الاول على ارادة بين وقت المغرب والعشاء وهو أحد محتمليه لصحة أنه صلى العصر قبل المغرب والمفاد بالثاني ان الحبس تحقق الى وقت الاحمرار فوقع الدعاء عليهم اذذاك وليس فيه أنه صلاها اذذاك وقد تظافرت رواية الصحيحين مع ماقبلها أن صلاته صلى الله عليه وسلم كانت بعد الغروب وكذا لا يعارض ما في الصحيحين من أنه صلاها بعد الغروب الاحاديث السابقة من أنه صلاها بعد دخول وقت العشاء وذهاب ماشاء الله منه للتصادق غير أن المتبادر من تخصيص قوله فصلى العصر بعد ماغربت أنه قبل وقت العشاء والا قال بعد مادخل وقت العشاء لكن يجب الحمل على مجرد مايصدق به لان تلك الاحاديث أيضا صحت بكثرة الطرق وبعضها في صحيح ابن حبان (قوله الا أن تزيد الفوائت) استثناء من قوله رتبها في القضاء ولا يلزم كون الفوائت سبعا لان مابه الزيادة لا يوجب اللفظ كونه فائتا بل اذا انضم الى الفوائت المعينة صلاة صدق أن المسمى بالفوائت زادت وان لم تكن فائتة هذا غاية مايؤديه اللفظ والا استلزم كون الفوائت سبعا (قوله وحد الكثرة) قال في شرح الكنز وغيره المعتبر

قال المصنف (الا أن تزيد الفوائت على ست صلوات) أقول قال ابن الهمام استثناء من قوله رتبها في القضاء ولا يستلزم كون الفوائت سبعا لان مابه الزيادة لا يوجب اللفظ كونه فائتا بل اذا انضم الى الفوائت المعينة صلاة صدق أن المسمى بالفوائت زادت وان لم تكن فائتة اه وفيه بحث فانه نظير قولنا زاد الدين على ستة دراهم (قوله ورد بانه يستدعي زيادة الاوقات على ست صلوات الخ) أقول والظاهر أن الكلام على القلب أي الا أن تزيد الصلوات المفروضة على ست فوائت وهذا معنى صحيح لاغبار عليه والقلب فن معتبر من البلاغة سيما عند صاحب المفتاح (قوله وذلك انما يكون بفوت وقت السابعة الخ) أقول لا يقال يجوز أن يكون بدخول وقتها لان الزائد فائتة (قوله والحق أن يقدر مضافان وتقديره الا أن تزيد أوقات الفوائت على أوقات ست صلوات الخ) أقول لا يخفى عليك أن الزائد على أوقات ست صلوات ليس وقت الفائتة بل على العكس حيث زاد على أوقات الفوائت الست وقت صلاة أخرى (قوله ويجوز أن يقال أصل ذلك القضاء بالاغماء الى قوله وعبد الله بن عمر أغمي عليه أكثر من يوم وليلة فلم يقضهن فدل على أن التكرار معتبر) أقول فيه تأمل

أن تبلغ الاوقات المتخللة ستا مذ فاتته الفائتة وان أدى ما بعدها فى أوقاتها وقيل يعتبر أن تبلغ الفوائت ستا ولو كانت متفرقة وثمرة الخلاف تظهر فيمن ترك ثلاث صلوات مثلا الظهر من يوم والعصر من يوم والمغرب من يوم فعلى الاول يسقط الترتيب يعنى بين المتروكات وعلى الثانى لا لان الفوائت بنفسها يعتبر أن تبلغ ستا ومثل هذا ماذكره فى المصفى فى وجه اقتصار صاحب المنظومة على نقل الخلاف بين أبى حنيفة وصاحبيه فيما اذا ترك ظهرا او عصرا من يومين دون أن يذكره فى ثلاثة فصاعدا قال الخلاف فيما اذا كانت ثلاثة فعند بعضهم يسقط الترتيب لان ما بين الفوائت يزيد على ست ومنهم من أوجبه لان المعتبر كون الفوائت بنفسها ستا يعنى فلما اختلفوا فى ثبوت الخلاف بينهم فى الزائد على الصلاتين اقتصر فى المنظومة على نقل الخلاف فيهما ولا يخفى على من علم مذهب أبى حنيفة من أن الوقتية المؤداة مع تذكر الفائتة تفسد فسادا موقوفا الى أن يصلى كمال خمس وقتيات فان لم يعد شيأ منها حتى دخل وقت السادسة صارت كلها صحيحة ولا يخفى أنه لا يتصور على قوله كون المتخللات ست فوائت لانه مع دخول وقتها ثبتت الصحة فلا يتحقق فائتا سوى المتروكة اذ ذاك والمسقط هو ست فوائت لا مجرد أوقات لا فوائت فيها فانه لا معنى له اذ السقوط بكثرة الفوائت كى لا يؤدى التزام الاشتغال بأدائها الى تفويت الوقتية فمجرد الاوقات بلا فوائت لا أثر له فلا وجه لاعتباره فان قلت انما ذكر من رأيت فى تصوير هذه انه اذا صلى السادسة من المؤديات وهى سابعة المتروكة صارت الخمس صحيحة ولم يحكموا بالصحة على قوله بمجرد دخول وقتها فالجواب أنه يجب كون هذا منهم اتفاقيا لان الظاهر أنه يؤدى السادسة فى وقتها الا بعد خروجه فأقيم أداؤها مقام دخول وقتها لما سنذكر من أن تعليله لصحة الخمس يقطع ثبوت الصحة بمجرد دخول الوقت أداها أولا وعلى هذا يجب أن يحكم على الخلاف المذكور بالخطا والتحقيق أن خلاف المشايخ فى الثلاث انما هو فى الحكم بأن عدم وجوب الترتيب هو بالاتفاق بين الثلاثة أو على الخلاف كما فى الثنتين ابتداء كما نحققه بذكر المسئلة بشعبها وبه يتبين مبنى الخلاف على وجه الصحة اذ قد صرنا اليها احراز الفائدتها فانها مهمة ولم يذكرها فى الهداية وجه قولهما فيها الحاق ناسى الترتيب بين الصلاتين الفائتتين بناسى الفائتة فيسقط الترتيب به وهو ألحقه بناسى التعيين وهو من فاتته صلاة لم يدر ما هى ولم يقع تحريه على شئ يعيد صلاة يوم وليلة بجامع تحقق طريق يخرج بها عن العهدة بيقين فيجب سلوكها وهذا الوجه يصرح بايجاب الترتيب فى القضاء عنده فيجب الطريق التى بعينها الا كما قيل انه مستحب عنده فلا خلاف بينهم ثم صورة قضاء الصلاتين عنده أن يصلى الظهر ثم العصر ثم الظهر فان كان المتروك أولا هو الظهر فالظهر الاخيرة تقع نفلا وان كان هو العصر فالظهر الاولى تقع نفلا وكما يجوز أن يبدأ بالظهر يجوز أن يبدأ بالعصر فيصلى العصر ثم الظهر ثم العصر ولو كانت الفوائت ثلاثا ظهر من يوم وعصر من يوم ومغرب من يوم ولا يدرى ترتيبها ولم يقع تحريه على شئ صلى الظهر ثم العصر ثم الظهر ثم المغرب ثم الظهر ثم العصر ثم الظهر سبع صلوات لان كلا من الثلاث يحتمل كونها أولى أو أخيرة أو متوسطة تجىء تسعا الثابت فى الخارج ست للتداخل لان توسط الظهر يصدق فى الخارج أما مع تقدم العصر أو المغرب فلا يكون كل قسما برأسه وكذا هما نخرج بواسطة كل واحدة يبقى الثابت الظهر ثم العصر ثم المغرب أو الظهر ثم المغرب ثم العصر فهذان قسما تقدم الظهر ولتقدم العصر مثلهما وللمغرب كذلك فان فاتته العشاء من يوم آخر مع تلك الثلاثة يصلى تلك السبع ثم يصلى الرابعة وهى العشاء فصارت ثمانية ثم يعيد تلك السبع على ذلك الوجه فالجملة خمس عشرة فلو كانت خمسا من خمسة أيام بأن ترك الفجر أيضا يصلى احدى وثلاثين صلاة تلك الخمس عشرة على ذلك النحو ثم يصلى الخامسة أعنى الفجر ثم يعيد تلك الخمس عشرة فالضابط أن المتروكة ان كانتا ثنتين يصليهما ثم يعيد أولاهما وان كانت ثلاثا صلى تلك الثلاث ثم الثالثة ثم أعاد تلك الثلاث وان كانت أربعا

كأن لم يكن زجراله عن التهاون (وأن لاتصير المعصية وسيلة الى اليسر والتخفيف) وقوله (ولوقضى بعض الفوائت) صورته أن يترك الرجل صلاة شهر ثم يقضيها الاصلاة أوصلاتين ثم صلى صلاة دخل وقتها وهوذاكر لمابقي عليه هل تجوز الوقتية أولم تجز عن محمد فيه روايتان ومال الى عدم الجواز الفقيه أبوجعفر واختاره بعض المشايخ والمصنف ومال الى الجواز أبوحفص الكبير واختاره من المشايخ فخر الاسلام وشمس الائمة وصاحب المحيط وقاضيخان وغيرهم قال في النهاية وعليه الفتوى ووجهه أن الترتيب قد سقط بكثرة الفوائت والساقط لايعود كماء نجس قليل دخل عليه الماء الجاري حتى كثر وسال ثم عاد الى القلة لايصير نجسا قال المصنف عن الاول (وهو الاظهر) يعني دراية ورواية أما دراية (٣٥٢) فلان علة السقوط الكثرة المفضية الى الحرج ولم يبق بالعود الى القلة والحكم ينتهي بانتهاء علته فكان كحق الحضانة اذا سقط بالتزوج ثم ارتفعت الزوجية فان الحق يعود وأما رواية فلما روى عن محمد فيمن ترك صلاة يوم وليلة وجعل أي شرع يقضي من الغد مع كل وقتية فائتة فالفوائت جائزة على كل حال يعني سواء قدمها على الوقتيات أو أخرها عنها والوقتيات فاسدة ان قدمها لدخول الفوائت في حد القلة لانه متى أدى صلاة من الوقتيات صارت هي سادسة المتروكات الا أنه لما قضى متروكة بعدها عادت المتروكات خمسا ثم لا يزال هكذا فلا يعود الى الجواز (وان أخرها) أي الوقتيات عن الفوائت (فكذلك) أي لاتجوز الوقتيات (الا العشاء الاخيرة فانها جائزة) أما فساد ماوراء العشاء الاخيرة من الوقتيات فلانه كلما صلى فائتة عادت الفوائت أربعا ففسدت الوقتية ضرورة وأما جواز العشاء الاخيرة فلماذكر أن

كأن لم يكن زجراله عن التهاون ولوقضى بعض الفوائت حتى قل مابقي عاد الترتيب عند البعض وهو الاظهر فانه روى عن محمد فيمن ترك صلاة يوم وليلة وجعل يقضي من الغد مع كل وقتية فائتة فالفوائت جائزة على كل حال والوقتيات فاسدة ان قدمها لدخول الفوائت في حد القلة وان أخرها فكذلك الا العشاء الاخيرة

صلى قضاء الثلاث كما قلنا ثم الرابعة ثم أعاد مايلزمه في قضاء الثلاث وان كانت خامسة فعل مالو كان المتروك أربعا ثم يصلي الخامسة ثم يفعل مايلزمه في أربع وانما أطنبنا لكثرة سؤال السؤال عنه وفي فتاوى قاضيخان الفتوى على قولهما كأنه تخفيفا على الناس لكسلهم والا فدليلهما لايترجح على دليله واذا عرفت هذا فقد اختلف المشايخ فيما وراء الصلاتين فذهب طائفة الى أنه لاترتيب بالاتفاق فلا يؤمر باعادة الاولى في قول الكل قال في الحقائق وهو الاصح لان اعادة ثلاث صلوات في وقت الوقتية لاجل الترتيب مستقيم أما ايجاب سبع صلوات في وقت واحد لايستقيم لتضمنه تفويت الوقتية انتهى فهذا يوضح لك أن خلاف هؤلاء فيما وراء الثنتين لما يلزمه من ايجاب سبع بايجاب الترتيب وهو كسبع فوائت معنى لما علمت من أن ايجاب الترتيب في قضائها يوجب سبع صلوات فاذا كان الترتيب يسقط بست فاولى أن يسقط بسبع والطائفة الاخرى لم يعتبروا الا تحقق فوائت ست والاولون أوجه لان المعنى الذي لاجله سقط الترتيب بالست موجود في ايجاب سبع فظهر بهذا مبنى الخلاف على وجه الصحة كما ذكر في شرح الكنز والله أعلم (قوله زجراله عن التهاون) والفتوى على الاول كذا في الكافي وغيره لان هذا ترجيح بلا مرجح وما قالوا يؤدي الى التهاون لا الى الزجر عنه فان من اعتاد تفويت الصلاة وغلب على نفسه التكاسل لوأفتى بعدم الجواز يفوت أخرى وهلم جرا حتى يبلغ حد الكثرة (قوله وهو الاظهر) خلاف مااختاره شمس الائمة وفخر الاسلام وصاحب المحيط وقاضيخان وصاحب المغني والكافي وغيرهم وما استدل به عن محمد فيه نظر نذكره (قوله على كل حال) أي سواء قدم أو أخر (والوقتيات فاسدة ان قدمها) أي على الفوائت وجه الاستدلال أنه اذا قدم الوقتية صارت هي سادسة المتروكات فسقط الترتيب فعلى تقدير أن لايعود كان ينبغي أنه اذا قضى بعدها فائتة حتى عادت المتروكات الى خمس أن تجوز الوقتية الثانية قدمها أو أخرها وان وقعت بعد عدة لاتوجب سقوط الترتيب أعني خمسا أو أربعا لسقوط الترتيب قبل أن يصير الى الخمس وجه النظر أنه لم يسقط الترتيب أصلا فان سقوطه بخروج وقت السادسة وهو لم يخرج حتى صارت خمسا بقضاء الفائتة ولا يمكن تخريجه على ماروى عن محمد من اعتبار دخول وقت السادسة لانه لو كان كذلك لم تفسد الوقتيات فالاصح

(قوله لانه متى أدى صلاة من الوقتيات صارت هي سادسة المتروكات الا أنه لما قضى متروكة بعدها عادت المتروكات خمسا ثم لايزال هكذا فلا يعود الى الجواز) أقول قال ابن الهمام وفيه نظر لانه لم يسقط الترتيب أصلا فان سقوطه بخروج وقت السادسة وهو لم يخرج حتى صارت خمسا بقضاء الفائتة ولا يمكن تخريجه على ماروى عن محمد من اعتبار دخول وقت السادسة لانه لو كان كذلك لم تفسد الوقتيات اهـ فيه بحث لان قوله فان سقوطه بخروج وقت السادسة الخ ممنوع بل ذلك اذا لم يؤدها فاسدة في الوقت فاذا أداها كذلك يحكم بفواتها اذا لم يعدها فيه بالترتيب تأمل

(أنه لافائتة عليه فى ظنه حال أدائها) والظن متى لاقى فصلا مجتهدا فيه وقع معتبرا وان كان خطأ والترتيب لا يوجبه الشافعى فكان ظنه موافقا رأيه فصار كما اذا عفا أحد من له القصاص وظن صاحبه أن عفو صاحبه غير مؤثر فى حقه فقتل ذلك القاتل لا يقتص منه ومعلوم أن هذا قتل بغير حق لكن لما كان متأولا ومجتهدا فيه صار ذلك الظن مانعا وجوب القصاص كذا فى المبسوط ونوقض بما اذا صلى الظهر بغير وضوء ناسيا ثم صلى العصر على وضوء ذاكرا للظهر وهو يحسب (٣٥٣) أنه يجزئه فعليه أن يعيدهما جميعا

لانه لافائتة عليه فى ظنه حال أدائها (ومن صلى العصر وهو ذاكر انه لم يصل الظهر فهى فاسدة الا اذا كان فى آخر الوقت) وهى مسئلة الترتيب

أن الترتيب اذا سقط لا يعود كماء نجس دخل عليه ماء جار حتى سال ثم عاد قليلا لم يعد نجسا فلذا صحح فى الكافى أنه لا يعود ولا يخفى أن ابطال الدليل المعين لا يستلزم بطلان المدلول فكيف بالاستشهاد وحاصله بطلان أن يكون ذلك نصا من محمد فى المسئلة فليكن كذلك فهو غير منصوص عليه من المتقدمين لكن الوجه يساعده بجعله من قبيل انتهاء الحكم بانتهاء علته وذلك أن سقوط الترتيب كان بعلة الكثرة المفضية الى الحرج أو انها مظنة تفويت الوقتية فلما قلت زالت العلة فعاد الحكم الذى كان قبل وهذا مثل حق الحضانة الثابت لمحرم الصغير من النساء ينتهى بالتزوج فاذا زال التزوج عاد لا أنه سقط فيكون مثلا شيأ فلا يتصور عوده الا بسبب آخر (قوله لانه لافائتة عليه فى ظنه حال أدائها) محمول على ما اذا كان جاهلا أما لو اعتقد وجوب الترتيب كانت أيضا فاسدة وعليه أن يقال اذا كان الفرض جهل وجوب الترتيب وأنه معتبر فى صحة العشاء اذا أخرها لمصادفته محل اجتهاد فلا وجه للفصل بين تقديمها وتأخيرها بل يجب أن يصح وان قدمها لان الفرض أنه جاهل وجوب الترتيب بينها وبين الفائتة التى بقيت عليه والجواب يعلم من جوابهم لطلب الفرق بين ما لو صلى الظهر بغير طهارة ثم صلى العصر ذاكرا لها حيث تجب اعادة العصر وان ظن عدم وجوب الترتيب وما لو صلى هذه الظهر بعد هذه العصر ولم يعد العصر حتى صلى المغرب ذاكرا لها حيث تصح المغرب اذ قالوا ان فساد الظهر قوى لعدم الطهارة فصلح استتباعه لفساد العصر بخلاف فساد العصر فانه ضعيف لقول طائفة من الائمة بعدمه فلم يصح مستتبعا فساد المغرب فيؤخذ منه أن مجرد كون المحل مجتهدا فيه لا يستلزم اعتبار الظن الخطأ فيه من الجاهل بل ان كان المجتهد فيه ابتداء لا يعتبر الظن فيه وان كان مما ينبنى على المجتهد ويستتبعه اعتبر ذلك الظن لزيادة الضعف ففساد العصر هو المجتهد فيه ابتداء وفساد المغرب بسبب ذلك فاعتبر وكذا ما نحن فيه فانه اذا أخر العشاء ففسادها بسبب فساد الوقتيات وفساد الوقتيات هو الفساد المجتهد فيه فهى نظير العصر فى المسئلة المذكورة واذا قدمها ففسادها حينئذ لوجود الفائتة بيقين وهى آخر المتروكات والله سبحانه وتعالى أعلم (قوله الا اذا كان فى آخر الوقت) يعنى أصل الوقت وعند الحسن وهو رواية عن محمد آخر الوقت المستحب حتى لو تذكر فى وقت العصر أن عليه قضاء الظهر وعلم أنه لو اشتغل بها يقع العصر قبل الغروب فى الوقت المكروه لا يسقط الترتيب فيصلى الظهر فى المستحب والعصر فى المكروه وعند الحسن يسقط الترتيب فيصلى العصر فى المستحب ويؤخر الظهر الى ما بعد الغروب ولو كان بقى من الوقت المستحب ما لا يسع الظهر سقط الترتيب بالاتفاق لعدم جواز الظهر فى المكروه ولو شرع فى العصر ذاكرا للظهر والشمس حمراء وغربت وهو فيها أتمها طعن فيه عيسى بن أبان فقال بل يقطعها ثم يبدأ بالظهر لان ما بعد الغروب وقت مستحب وهو ذاكر للظهر وهو القياس وجه الاستحسان أنه لو قطعها تكون كلها قضاء ولو مضى فيها كان بعضها فى الوقت فكان أولى ولانه حين شرع كان مأمورا بها مع العلم بأن الكل لا يقع فى الوقت فلو كان هذا المعنى مانعا لما أمر به (قوله وهى مسئلة الترتيب) وانما

وعلى قياس ما ذكر هنا انه لافائتة عليه فى ظنه حال أدائها كان ينبغى أن لا يجب عليه قضاء العصر ثانيا لما أنه لما قضى الظهر قد وقع فى ظنه أنه قضى جميع ما عليه ولم يبق عليه شئ من الفائتة والترتيب غير واجب على مذهب الشافعى فكان ظنه ههنا موافقا لمذهبه كما ذكرتم وأجيب بأن فساد الصلاة بترك الطهارة فساد قوى مجمع عليه فظهر أثره فيما يؤدى بعده وأما فسادها بسبب ترك الترتيب فضعيف مختلف فيه فلا يتعدى حكمه الى صلاة أخرى قوله (ومن صلى العصر) مسئلة الترتيب ولكن ذكرها تمهيد للاختلاف المذكور بعدها وفى ضيق الوقت كلام لم يتكلم به فيما مضى فلنتكلم به ههنا وهو أن الاعتبار فى ضيق الوقت لاصل الوقت أو للوقت المستحب حكى عن الفقيه أبى جعفر الهندوانى أن عند أبى حنيفة وأبى يوسف الاعتبار بأصل الوقت وعند محمد بالوقت المستحب

 وعلى هذا فيما نحن فيه من المسئلة ان أمكنه أداء الظهر والعصر قبل تغير الشمس فعليه مراعاة الترتيب وان كان لا يمكنه أداء الصلاتين قبل غروب الشمس يسقط الترتيب وعليه أداء العصر وان أمكنه أداء الظهر قبل تغيرها وتقع

(قوله فلا يتعدى حكمه الى صلاة أخرى) أقول فعلى هذا ينبغى أن يصح العشاء قدمت أو أخرت والحق ان الجواب يحتاج الى تفصيل ذكر فى فتح القدير فراجعه (قوله سقط الترتيب) أقول بالاتفاق (قوله وعليه أداء العصر) أقول بالاتفاق

العصر أو بعضها بعد تغيرها فعليه مراعاة الترتيب عندهما خلافاً لمحمد لان معنى الكراهة يسقط الترتيب كخوف فوت أصل الوقت وان لم يمكنه أداء الظهر قبل تغيرها يسقط الترتيب لان أداء شيء من الظهر بعد تغير الشمس لا يجوز بالاتفاق لان ذلك الوقت وقت عصر اليوم ليس الا وقوله (واذا فسدت الفرضية لا يبطل أصل الصلاة) يعني ينقلب نفلا (عند أبي حنيفة وأبي يوسف وعند محمد يبطل) والفائدة أيضا تظهر فيما اذا قهقه قبل أن يخرج من الصلاة فانه ينقض طهارته عندهما خلافا لمحمد لان التحريمة عقدت للفرض وهو واضح وكل ما عقد لاجله التحريمة اذا بطل بطلت التحريمة لان التحريمة وسيلة الى تحصيله واذا بطل المقصود بطلت الوسيلة (ولهما أن التحريمة عقدت لاصل الصلاة موصوفا بصفة الفرضية وليس من ضرورة بطلان الوصف بطلان الاصل) وفيه بحث من وجهين الاول أن الوصف يجوز أن يكون محصلا لاصله فكان كالفصل المنوع فيبطل الاصل ببطلانه والثاني أن وصف الفرضية اما أن يكون له مدخل فيما انعقدت التحريمة لاجله أولا لا سبيل الى الثاني لان وقت الصلاة ظرف فلا بد من التمييز بوصف يحصل به تعين ما أحرم له فلو لم يكن له مدخل في ذلك لجاز الاحرام بدون التعيين فلا يثبت تفريغ الذمة فتعين الاول فكان جزأ والكل ينتفي بانتفاء جزئه والجواب عن الاول أن الوصف لا يجوز أن يكون محصلا لان المحصل يجب تقدمه والوصف لا يتقدم على الموصوف وعن الثاني بأن للموصوف مدخلا لما انعقد به التحريمة لا من حيث تحصيله حتى يكون جزأ بل من حيث نفي (٣٥٤) غيره مما زاحمه في الوقت وان لم يكن جزأ لا يلزم من انتفائه انتفاء الكل (ثم) اذا فسد (العصر يفسد فسادا موقوفا) عند أبي حنيفة (حتى لو صلى ست صلوات ولم يعد الظهر انقلب الكل جائزا وقالا فساد اباتا لاجوازله بحال) لان سقوط الترتيب حكم الكثرة وكل ما هو حكم لعلة يتأخر عن علته فسقوط الترتيب انما يكون فيما يقع من الصلوات بعد الكثرة لا فيما قبلها وهو القياس ولابي حنيفة أن الكثرة علة لسقوط الترتيب وقد حصلت فيترتب عليها السقوط وهي كما جاز أن تكون علة لما يأتي من الصلوات جاز أن تكون

(واذا فسدت الفرضية لا يبطل أصل الصلاة عند أبي حنيفة وأبي يوسف وعند محمد يبطل) لان التحريمة عقدت للفرض فاذا بطلت الفرضية بطلت ولهما انها عقدت لاصل الصلاة بوصف الفرضية فلم يكن من ضرورة بطلان الوصف بطلان الاصل (ثم العصر يفسد فسادا موقوفا حتى لو صلى ست صلوات ولم يعد الظهر انقلب الكل جائزا عند أبي حنيفة وعندهما يفسد فسادا باتا لا جوازله بحال) وقد عرف ذلك في موضعه (ولو صلى الفجر وهو ذاكر أنه لم يوتر فهي فاسدة عند أبي حنيفة رحمه الله) خلافا لهما وهذا بناء على أن الوتر واجب عنده سنة عندهما ولا ترتيب فيما بين الفرائض والسنن

ذكرها لبصل بها مسئلة بطلان الوقت (قوله واذا فسدت الفرضية) بتذكر الفائتة فيها (لا يبطل أصل الصلاة عند أبي حنيفة وأبي يوسف وعند محمد يبطل) حتى لو قهقه بعد التذكر لا تنتقض طهارته (قوله فلم يكن من ضرورة بطلان الوصف بطلان الاصل) يعني ليس الموجود مما يبطل أصل الصلاة كالحدث بل وصف الفرضية ولا تلازم بين بطلان الوصف وبطلان الاصل كالمكفر بالصوم اذا أيسر في خلال اليوم لا يبطل صومه فيصير مفطرا بل يبطل وصف وقوعه كفارة ويدل على ذلك حديث ابن عمر أول الباب حيث قال فليتم صلاته ثم ليعد التي صلاها مع الامام (قوله ولم يعد الظهر انقلب الكل جائزا) بخلاف ما لو أعاد الظهر قبل أن يصلي السادسة فانه يفسد الخمس ولو صلى السادسة قبل الاشتغال بالقضاء صح الخمس وهذا ما يقال صلاة واحدة تفسد خمسا وواحدة تصحح خمسا وجه قولهما وهو القياس أن سقوط الترتيب حكم والكثرة علته فانما يثبت الحكم اذا ثبتت العلة في حق ما بعدها الا في حق نفسها

لكل واحدة من آحادها لا يقال كل واحدة من آحادها جزؤها متقدم عليها فكيف يكون معلولا لها لانها جزؤها من حيث الوجود ولا كلام فيه وانما الكلام من حيث الجواز وذلك متأخر لانه لم يكن ثابتا للكل واحدة منها قبل الكثرة وهذا استحسان وهو معنى معقول وثبوت جواز الصلاة وفسادها بطريق التبيين غير عزيز في الشرع ألا ترى أن من صلى المغرب بعرفات يتوقف فان أفاض الى المزدلفة في وقت العشاء تنقلب صلاته نفلا ويلزمه اعادتها مع العشاء في المزدلفة وان لم يفض اليها بل توجه من طريق آخر الى مكة صحت وكذلك من صلى الظهر في منزله يوم الجمعة فان سعى اليها قبل فراغ الامام انقلبت الظهر نفلا والا بقيت فرضا وكذلك المعتادة اذا انقطع دمها دون عادتها وصلت ثم عاودها الدم تبين أنها لم تكن صحيحة وان لم يعاودها كانت صحيحة وقوله (وقد عرف ذلك في موضعه) يعني في كتاب الصلاة وقوله (ولو صلى الفجر وهو ذاكر) ظاهر وقوله (ولا ترتيب فيما بين الفرائض والسنن) يعني أن الترتيب المستحق هو ما يكون بين الفرائض لا غير

(قوله لان التحريمة وسيلة الخ) أقول ولا ينتقض بالوضوء لانه ليس وسيلة لهذه الصلاة فقط بخلاف التحريمة (قوله والجواب عن الاول ان الوصف لا يجوز أن يكون محصلا لان المحصل يجب تقدمه والوصف لا يتقدم على الموصوف) أقول فما يقول الشارح في الاوصاف النفسية (قوله جاز أن يكون لكل واحدة من آحادها) أقول يعني بطريق الاولى ثم المناسب أن يقال جاز أن يكون علة لكل واحدة الخ والظاهر أن لفظة العلة سقطت من قلم الناسخ (قوله لانها جزؤها من حيث الوجود الخ) أقول وجوده الشرعي متأخر أيضا عنها كما لا يخفى

وعلى هذا اذا صلى العشاء ثم توضأ وصلى السنة والوتر ثم تبين أنه صلى العشاء بغير طهارة فعنده يعيد العشاء والسنة دون الوتر لان الوتر فرض على حدة عنده وعندهما يعيد الوتر أيضا لكونه تبعا للعشاء والله أعلم

﴿باب سجود السهو﴾

(يسجد للسهو فى الزيادة والنقصان سجدتين بعد السلام

كما اذا رأى عبده يبيع فسكت ثبت الاذن فيما يبيع بعد هذا البيع لا فيه نفسه وكذا صيرورة الكلب معلما بترك الاكل ثلاثا علة لحل أكل مأخوذه وأثره فى حل ما بعد الثالثة وجه قوله وهو الاستحسان أن المسقط الكثرة وهى قائمة بالكل فوجب أن تؤثر السقوط ولهذا لو أعادها بلا ترتيب جازت عندهما أيضا وهذا لان المانع من الجواز قلتها وقد زالت فيزول المنع ولا يمتنع أن يتوقف حكم على أمر حتى يتبين حاله كتعجيل الزكاة الى الفقير يتوقف كونها فرضا على تمام الحول والنصاب تام فان تم على تمامه كان فرضا والا نفلا وكون المغرب فى طريق مزدلفة فرضا على عدم اعادتها قبل الفجر فان أعادها كانت نفلا والظهر يوم الجمعة على عدم شهودها فان شهدها كان نفلا وصحة صلاة المعذور اذا انقطع العذر فيها على عوده فى الوقت الثانى فان لم يعد فسدت والا صحت وكون الزائد على العادة حيضا على عدم مجاوزة العشرة فان جاوز فاستحاضة والا حيض وصحة الصلاة التى صلتها صاحبة العادة فيما اذا انقطع دمها دون العادة فاغتسلت وصلت على عدم العود فان عاد ففاسدة والا صحيحة ولا يخفى على متأمل أن هذا التعليل المذكور يوجب ثبوت صحة المؤديات بمجرد دخول وقت سادستها التى هى سابعة المتروكة لان الكثرة تثبت حينئذ وهى المسقطة من غير توقف على أدائها كما هو المذكور فى التصوير فى سائر الكتب وأنه لا تتوقف الصحة على ما اذا كان ظانا عدم وجوب الترتيب عنده بخلاف ما اذا ظنه فانه لا يصح كما نقله فى المحيط عن مشايخهم فان التعليل المذكور يقطع باطلاق الجواب سواء ظن عدم الوجوب أولا ﴿فروع﴾ ترك الصلاة عمدا كسلا يضرب ويحبس حتى يصليها لا يقتل الا اذا جحد أو استخف وجوبها صبى نام فاحتلم بعد ما صلى العشاء ولم يستيقظ حتى طلع الفجر يقضى العشاء وهى واقعة محمد بن الحسن فسأل عنها الامام فأجابه بذلك أسلم فى دار الحرب جاهلا بالشرائع لم يقض خلافا لزفر قاسه على ما لو أسلم فينا قلنا الخطاب انما يلزم بالعلم به أو بدليله ولم يوجد بخلاف المسلم فينا فان عنده دليله صلى وارتد وأسلم فى الوقت يعيد خلافا للشافعى فان أسلم بعد ذلك لا يقضى ما فاته زمان الردة خلافا له بناء على حبط ذلك المؤدى بالردة فلم يبق شيأ ثم أدرك وقت الوجوب وهو آخر الوقت مسلما فيتوجه عليه الخطاب اذ أدرك السبب خاليا عن الاداء فتعلق به خطاب الوضع فلزمه حكمه بخلاف ما بعده لانه لم يخاطب فى حال كفره بالشرائع عندنا وعلى هذا يجب على كل من ارتد ثم أسلم اعادة حجه لان نسبة الوقت الى الصلاة كنسبة العمر الى الحج فحبط ثم أدرك وقته مسلما فلزمه

﴿باب سجود السهو﴾

(قوله يسجد للسهو) مقيد بما اذا كان الوقت صالحا حتى ان من عليه السهو فى صلاة الصبح اذا لم يسجد حتى طلعت الشمس بعد السلام الاول سقط عنه السجود وكذا اذا سها فى قضاء الفائتة فلم يسجد حتى احمرت وكذا فى الجمعة اذا خرج وقتها وكل ما يمنع البناء اذا وجد بعد السلام يسقط السهو وليس من شرط السجود أن يسلم ومن قصده السجود بل لو سلم ذاكرا للسهو ومن عزمه أن لا يسجد كان عليه أن يسجد ولا يبطل سجوده كمن شرع فى الصلاة ومن عزمه أن يفسدها لا تفسد الا بتحقيق ذلك القصد

وقوله (وعلى هذا) أى على هذا الاختلاف وهو أن الوتر واجب عنده سنة عندهما وقوله (فعنده يعيد العشاء والسنة دون الوتر) لان الوتر اذا كان واجبا عنده صار كأنه صلى فرضا بنسيان فرض آخر وعندهما يعيد الوتر أيضا لان دخول وقته بعد أداء العشاء على وجه الصحة ولم يوجد فكان مصليا قبل وقته

﴿باب سجود السهو﴾

لما فرغ عن ذكر القضاء والاداء شرع فى بيان ما يكون جابرا لنقصان يقع فيهما وهذه الاضافة اضافة الحكم الى السبب وهى الاصل فى الاضافات لان الاضافة للاختصاص وأقوى وجوه الاختصاص اختصاص المسبب بالسبب قوله (يسجد للسهو) ظاهر

وقوله (فتعارضت روايتا فعله فبقي التمسك بقوله) اعترض عليه بوجهين أحدهما ان في المعارضة بين الجنسين المصير الى ما بعدهما وههنا صير الى ما قبلهما وهو القول لانه موجب دون الفعل والثاني أنه يلزم الترجيح بكثرة الادلة وهو غير جائز وأجيب عن الاول بان ذلك انما يكون اذا لم تكن حجة فوقهما وأما اذا كان فقد يصار اليه وهو خلاف ما عليه أهل الاصول كلهم وعن الثاني بأنا لم نجعل القول مرجحا للفعل حتى لزم ذلك وانما جعلناه حجة بعد (٣٥٦) تعارض الفعلين وتهاترهما وقال مالك اهمال الفعلين جميعا لا يكاد يصح فيحمل ما رواه

ثم يتشهد ثم يسلم) وعند الشافعي يسجد قبل السلام لما روى أنه عليه السلام سجد للسهو قبل السلام ولنا قوله عليه السلام لكل سهو سجدتان بعد السلام وروى أنه عليه السلام سجد سجدتي السهو بعد السلام فتعارضت روايتا فعله فبقي التمسك بقوله سالما ولان سجود السهو مما لا يتكرر فيؤخر

بالنعل ونيته لغو (قوله ثم يتشهد) اشارة الى أن السهو يرفع التشهد وأما رفع القعدة فلا بخلاف السجدة الصلبية وسجدة التلاوة اذا تذكرهما أو أحداهما في القعدة فسجد فانهما يرفعان القعدة حتى يفترض القعود بعدهما لان محلهما ما قبلها وعلى هذا لو سلم بمجرد رفعه من سجدة السهو يكون تاركا للواجب فلا تفسد بخلاف ما اذا لم يقعد بعد تينك السجدتين حيث تفسد بترك الفرض وهذا في سجدة التلاوة على احدى الروايتين وهو المختار (قوله روى انه صلى الله عليه وسلم سجد للسهو قبل السلام) في الكتب الستة واللفظ للبخاري عن عبد الله بن بحينة أن النبي صلى الله عليه وسلم صلى الظهر فقام في الركعتين الاوليين ولم يجلس فقام الناس معه حتى اذا قضى الصلاة وانتظر الناس تسليمه كبر وهو جالس فسجد سجدتين قبل أن يسلم وروى أنه سجد بعد السلام في الستة أيضا حديث ذي اليدين انه صلى اثنتين أخريين ثم سلم ثم كبر ثم سجد وفي رواية لمسلم وأبي داود والنسائي أنه صلى الله عليه وسلم صلى العصر فسلم من ثلاث الى أن قال فصلى ركعة ثم سلم ثم سجد سجدتين ثم سلم وأما قوله صلى الله عليه وسلم لكل سهو سجدتان بعد السلام فرواه أبو داود وابن ماجه عن اسمعيل بن عياش من حديث ثوبان أنه صلى الله عليه وسلم قال لكل سهو سجدتان بعد السلام قال البيهقي انفرد به اسمعيل بن عياش وليس بالقوي ونحن نمنع ذلك مطلقا بل الحق في ابن عياش توثيقه مطلقا كما هو عن أشد الناس مقالة في الرجال يحيى بن معين قال عباس عن يحيى بن معين ثقة ووهنه عن أبي اسحق الفزاري لا يقبل وناهيك بأبي زرعة وقال لم يكن بالشام بعد الاوزاعي وسعيد بن عبد العزيز أحفظ من اسمعيل بن عياش وغاية ما عن ابن معين فيه قوله عن الشاميين حديثه صحيح وخلط عن المدنيين وقد استقر رأى ابن حنبل وكثير على هذا التفصيل وروايته لهذا الحديث عن الشاميين رواه عن عبيد الله بن عبيد الكلاعي وهو الشامي الدمشقي وثقه دحيم وقال ابن معين ليس به بأس عن زهير بن سالم العنسي بالنون وهو أبو المخارق الشامي ذكره ابن حبان في الثقات عن عبد الرحمن بن جبير بن نفير الحضرمي أبو حميد ويقال أبو حميرا الحمصي قال أبو زرعة والنسائي ثقة وقال أبو حاتم صالح الحديث وذكره ابن حبان في الثقات وقال محمد بن سعد كان ثقة وبعض الناس يستنكر حديثه ولم يلتفت اليه فقد روى له البخاري في الادب وهو عن ثوبان وفي صحيح البخاري في باب التوجه نحو القبلة حيث كان عن ابن مسعود رضي الله عنه صلى النبي صلى الله عليه وسلم قال ابراهيم لا أدري زاد أو نقص فلما سلم قيل له يارسول الله أحدث في الصلاة شيء قال وما ذاك قالوا صليت كذا وكذا فثنى رجليه واستقبل القبلة وسجد سجدتين ثم سلم ثم أقبل الينا وقال فاذا نسيت فذكروني واذا شك أحدكم في صلاته فليتحر الصواب فليتم عليه ثم ليسلم ثم يسجد سجدتين فهذا تشريع عام قولي له بعد السلام عن سهو الشك والتحري ولا قائل بالفصل بينه وبين تحقق الزيادة والنقص فقد تم أمر هذا الحديث في حق حجيته (قوله فتعارضت روايتا فعله الخ) لما أوقع الاستدلال بقوله

الشافعي على ما اذا كان السهو بنقصان وما رواه أصحابنا على ما اذا كان بالزيادة وهو محجوج بالقول فانه لا يفصل روى ثوبان أن النبي صلى الله عليه وسلم قال لكل سهو سجدتان بعد السلام وقوله (ولان سجود السهو مما لا يتكرر) دليل معقول على أولوية التأخير وبيانه أن سجود السهو كان ينبغي أن لا يتأخر عن زمان وجود العلة وهي السهو الا أنه تأخر لضرورة أن لا يتكرر لانه اذا سجد زمان سهوه وأمكن أن يسهو بعده فان سها فاما أن يسجد ثانيا أو لا فان لم يسجد بقي نقص لازم لا جبر له وان سجد تتكرر السجدة وهو غير مشروع بالاجماع فلزم التأخير وهذا المعنى الذي اقتضى التأخير عن زمان العلة اقتضى التأخير

قال المصنف (ثم يتشهد ثم يسلم) أقول قال ابن الهمام اشارة الى أن سجود السهو رفع التشهد وأما رفع القعدة فلا بخلاف السجدة الصلبية وسجدة التلاوة اذا تذكرهما أو أحداهما في القعدة فسجد فانهما يرفعان القعدة حتى يفترض القعود بعدهما لان محلهما ما قبلها وعلى هذا الوسلم بمجرد رفعه من سجدة السهو يكون تاركا للواجب ولا يفسد بخلاف ما اذا لم يقعد بعد تينك السجدتين حيث تفسد لترك الفرض وهذا في سجدة التلاوة على احدى الروايتين وهو المختار اهـ وفي الاشارة كلام بل لا يبعد أن يدعى الاشارة الى رفع القعدة لان التشهد لا يوجد الا فيها

بقوله صلى الله عليه وسلم عقيب استدلالهم بالفعل وكان دليلهم أقوى من جهة الثبوت مع قيام دليل عدم الخصوصية اذ قد شاركوه فى ذلك لانهم كانوا مقتدين به استشعر أن يقال دليلنا أرجح ثبوتا وترجيح القول على الفعل عند المساواة فى القوة فقال ذلك لوسلم دل الحكم من المعارض لكن روى أنه صلى الله عليه وسلم سجدهما بعد السلام وهو يعادله فتعارضت روايتا فعله فبقى التمسك بقوله الاحط رتبة فى الثبوت من ذلك الفعل لسلامته من المعارض لالترجحه بالفعل المروى ثانيا ولا لترجيح ذلك الفعل به ليكون ترجيحا بكثرة الرواة فظهر بهذا التقرير أنه انما صير الى ما بعد الدليلين المتعارضين لا الى ما فوقهما فاندفع الاشكال لان القائلان ان الرسم فى المعارضة أن يصار الى ما بعد المتعارضين كالسنة عند تعارض نصى الكتاب والقياس عند تعارض السنة لا الى ما فوقهما والقول فوق الفعل فكيف وقف الصيرورة اليه على تعارض الفعلين وان كان ترجيحا فالترجيح بكثرة الرواة باطل عندنا فان قيل اذا سقط النظر الى الفعل الموافق لرأينا للزوم التساقط بالتعارض يلزم كون السجود بلزم بعد السلام فانه حينئذ مقتضى الدليل القولى فينافيه كون الخلاف فى الاولوية حتى لو سجد قبل السلام عندنا يجوز فالجواب ما قد روى فى غير رواية الاصول أنه قبل السلام لا يجوز فلا اشكال على هذه وعلى ما هو الظاهر فلزوم التساقط عند عدم امكان العمل بالمتعارضين جميعا وهنا يمكن اذ المعنى المعقول من شرعية السجود وهو الجبر لا ينتفى بوقوعهما قبل السلام فيجوز كون الفعلين بيانا لجواز الامرين وأولوية أحدهما وهو ايقاعه بعد السلام هو المراد بالقول ويؤكده المعنى المذكور فى الكتاب وتقريره أن سجود السهو تأخر عن زمان العلة وهو وقت وقوع السهو تفاديا عن تكراره اذ الشرع لم يرد به فأخر ليكون جبرا لكل سهو يقع فى الصلاة ومالم يسلم فتوهم السهو ثابت ألا ترى أنه لو سجد للسهو قبل السلام ثم شك أنه صلى ثلاثا أو أربعا فشغله ذلك حتى أخر السلام ثم ذكر أنه صلى أربعا فانه لو سجد بهذا النقص بتأخير الواجب تكرر وان لم يسجد بقى نقص الازما غير مجبور فاستحب أن يؤخر بعد السلام لهذا المجوز وهذا دليل أن الخلاف فى الاولوية وفى الخلاصة لو سجد قبل السلام لا تجب اعادتها بعد السلام فان قلت لم يحمل اختلاف الفعلين على التوزيع على موردیهما ومورد السجود قبل السلام كان فى النقص ومورده بعده كان للزيادة على ما تقدم فى الخبرين المذكورين وهذا التفصيل قول مالك وهذا المأخذ مأخذه فالجواب كان ذلك متحتما لولم يثبت قوله صلى الله عليه وسلم لكل سهو أوفى كل سهو سجدتان بعد السلام فلما ورد ذلك لزم حمل اختلاف الفعلين على بيان جواز كلا الامرين غير أن الاولى وقوعه بعد السلام ولا يخفى أن بهذا الذى صرنا اليه يقع الجمع بين كل المرويات القولية والفعلية وذلك واجب ما أمكن بخلاف ماذهب اليه مالك والشافعى فان قلت كما تعارضت روايتا فعله كذلك تعارضت روايات قوله فان فى الصحيح حديث الخدرى عنه صلى الله عليه وسلم اذا شك أحدكم فى صلاته فلم يدر كم صلى ثلاثا أو أربعا فليطرح الشك وليبن على ما استيقن ثم يسجد سجدتين قبل أن يسلم وغيره أيضا فالجواب الكلام فى سجود السهو على الاطلاق لم يعارض حديث ثوبان فيه دليل قولى أنه على الاطلاق محله قبل السلام وهذا الحديث وسائر أمثاله من القوليات خاصة فى الشك وليس الكلام الآن فى هذا على أن القولية فى الشك قد تعارضت أيضا روى أبوداود والنسائى عن عبد الله بن جعفر أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال من شك فى صلاته فليسجد سجدتين بعدما يسلم ورواه أحمد فى مسنده قيل وابن خزيمة فى صحيحه وقال البيهقى اسناده لا بأس به وأحسن منه ما فى البخارى من حديث ابن مسعود رضى الله عنه صلى النبى صلى الله عليه وسلم فزاد أو نقص فلما سلم قيل يارسول الله أحدث شئ فى الصلاة فقال وما ذاك قالوا صليت كذا وكذا قال فثنى رجليه واستقبل القبلة وسجد سجدتين ثم سلم ثم أقبل علينا بوجهه فقال انه لو حدث شئ أنبأتكم به ولكن انما أنا بشر أنسى كما تنسون فاذا نسيت فذكرونى

عن السلام حتى لو سها عن السلام بالقيام الى الخامسة لزمه السجدة لتأخير السلام فيؤخره عنه ليجبر النقصان به (وهذا الخلاف) بيننا وبين الشافعي (في الاولوية) أما لو أتى بهما قبل السلام جاز عندنا أيضا في رواية الاصول وروى أنه لايجزئه لانه أداه قبل وقته وجه رواية الاصول أنا لو لم نجزه لامرنا بالاعادة وتكرر السجود ولم يقل به أحد فلأن يكون فعله على وجه قال به بعض العلماء أولى من أن يكون على وجه لم يقل به أحد منهم وقوله (هو الصحيح) احتراز عما اختاره فخر الاسلام وشيخ الاسلام وصاحب الايضاح وهو أن يسلم تسليمة واحدة تلقاء وجهه عند فخر الاسلام لان التحريف لمعنى التحية لا التحليل يعني أن للسلام حكمين التحية للقوم والتحليل والاول ليس بمراد في هذا السلام لانه قاطع للاحرام والتحليل لا يتكرر فلا حاجة الى تكرار السلام واذا بطل معنى التحية لا ينحرف وجه الصحيح ما قاله المصنف صرفا للسلام المذكور يعني في الحديث الى ما هو المعهود في الصلاة ونسب صدر الاسلام قائل التسليمة الواحدة الى البدعة وقوله (ويأتي بالصلاة على النبي صلى الله عليه وسلم) (٣٥٨) اختلفوا في الصلاة على النبي صلى الله عليه وسلم والدعوات انها في قعدة الصلاة أو في قعدة السهو فقال الطحاوي يأتي بها فيهما لان كل قعدة في آخرها سلام ففيها صلاة على النبي صلى الله عليه وسلم وقال الكرخي في قعدة السهو واختاره فخر الاسلام والمصنف وقال وهو الصحيح لان الدعاء موضعه آخر الصلاة ومنهم من قال في المسئلة اختلاف بين العلماء عند أبي حنيفة وأبي يوسف في القعدة الاولى وعند محمد في الاخيرة بناء على أصله وهو أن سلام من عليه السهو يخرجه من الصلاة عندهما فكانت القعدة الاولى قعدة الختم وعند محمد على خلافه وفيه نظر لان الاصل المذكور متقرر فلو كانت هذه المسئلة مبنية على ذلك لكان الصحيح مذهبهما قال

عن السلام حتى لو سها عن السلام يجبر به وهذا الخلاف في الاولوية ويأتي بتسليمتين هو الصحيح صرفا للسلام المذكور الى ما هو المعهود ويأتي بالصلاة على النبي عليه السلام والدعاء في قعدة السهو هو الصحيح لان الدعاء موضعه آخر الصلاة قال (ويلزمه السهو اذا زاد في صلاته فعلا من جنسها ليس منها) وهذا يدل على أن سجدة السهو واجبة هو الصحيح لانها تجب لجبر نقص تمكن في العبادة فتكون واجبة كالدماء في الحج واذا كان واجبا لا يجب الا بترك واجب

واذا شك أحدكم في صلاته فليتحر الصواب فليتم عليه ثم ليسلم ثم ليسجد سجدتين وهو الذي ذكرناه آنفا مختصرا (قوله هو الصحيح) احتراز عما قاله شيخ الاسلام وقيل والجمهور ومنهم فخر الاسلام أنه يأتي بتسليمة واحدة ثم اختار فخر الاسلام كونها تلقاء وجهه ولا ينحرف لان الانحراف لقصد التحية والمراد هنا مجرد التحليل ومختار المصنف مختار شمس الائمة وصدر الاسلام أخي فخر الاسلام ونسب القائل بالتسليمة الى البدعة فدفعه أخوه فخر الاسلام بأنه مشار اليه في الاصل في كتاب الصلاة فتفصينا عن عهدة البدعة وجه مختار المصنف ما قاله من صرف السلام يعني المذكور في حديث ثوبان الى ما هو المعهود والسلام المعهود في الصلاة تسليمتان (قوله هو الصحيح) احتراز عما قال الطحاوي في القعدتين لان كلا منهما آخر وقيل قبل السجود عندهما وعند محمد بعده لان سلام من عليه السهو يخرجه عندهما خلافا له وقول الطحاوي أحوط كذا في فتاوى قاضيخان (قوله اذا زاد في صلاته فعلا من جنسها) كسجدة أو ركع ركوعين ساهيا ثم اذا ركعهما فالمعتبر الاول في رواية باب الحدث في الصلاة وفي رواية باب السهو الثاني وعلى هذا فاذكر من أنه لو قرأ المسنون ثم ركع ثم أحب أن يزيد في القراءة فقرأ لا يرتفض الاول انما هو على رواية باب الحدث (قوله هو الصحيح) احتراز عن قول القدوري انه سنة عند عامة أصحابنا (قوله لا يجب الا بترك واجب) فلا يجب بترك التعوذ والبسملة في الاولى والثناء وتكبيرات الانتقالات الا في تكبيرة ركوع الركعة الثانية من صلاة العيد فانها ملحقة بالزوائد على ما عرف وفي كل تكبيرة زائدة من صلاة العيد السجود وكذا فيها كلها بخلاف تكبيرة ركوع الاولى ومن ذلك ما لو سلم عن الشمال أولا ساهيا وتقدمت ولو ترك القومة ساهيا بأن انحط من الركوع ساجدا ففي فتاوى قاضيخان

(ويلزمه السهو) هذا بيان ما ذكر في أول الباب بقوله يسجد للسهو للزيادة والنقصان فانه لم يعلم من ذلك أنه أي زيادة ونقصان توجبه ففسره ههنا بان المراد زيادة فعل من جنس الصلاة ليس منها كما اذا أتى بركوعين أو بثلاث سجدات (وهذا) أي قوله يلزمه السهو (يدل على أن سجدة السهو واجبة) وقوله (هو الصحيح) احتراز عن قول من قال من أصحابنا انه سنة (وقوله لانها تجب) ظاهر

(قوله فلأن يكون فعله على وجه قال به بعض العلماء أولى من أن يكون على وجه لم يقل به أحد منهم) أقول فيكون خلاف أبي حنيفة مبنيا على قول الشافعي الذي وجد بعده ولم يقبله الشافعي في مواضع الا أن يكون مراده ببعض العلماء سلف الشافعي في هذا القول (قوله بناء على أصل وهو أن سلام من عليه السهو يخرجه من الصلاة عندهما) أقول لا يقال تعليل المصنف بقوله لان الدعاء موضعه آخر الصلاة يدل على انه لم يخرج بالسلام عن الصلاة فكان اختيارا منه لمذهب محمد والله أعلم لان عندهما سلامه انما يخرجه خروجا موقوفا لا باتا على ما سيجيء تفصيله فيستقيم التعليل المذكور على مذهبهما أيضا

أو تأخيره أو تأخير ركن ساهيا هذا هو الاصل وانما وجب بالزيادة لانها لا تعرى عن تأخير ركن أو ترك واجب قال (ويلزمه اذا ترك فعلا مسنونا) كأنه أراد به فعلا واجبا الا أنه أراد بتسميته سنة أن وجوبها ثبت بالسنة قال (أو ترك قراءة الفاتحة) لانها واجبة (أو القنوت أو التشهد أو تكبيرات العيدين) لانها واجبات لانه عليه السلام واظب عليها

قاضيخان ان عليه السجود عند أبي حنيفة ومحمد وهو يقتضى وجوبها عندهما وقدمنا بحثا أن وجوبها مقتضى الدليل أما عند أبي يوسف فتفسد لانها فرض عنده ولا تجب بترك رفع اليدين في العيدين وغيرهما (قوله أو تأخيره) كتأخير سجدة صلبية من الاولى أو تأخير القيام الى الثالثة بسبب الزيادة على التشهد ساهيا ولو بحرف من الصلاة على النبي صلى الله عليه وسلم وقيل بل بتمامها وقيل بل باللهم صل على محمد والتحقيق اندراج الكل في مسمى ترك الواجب لان عدم التأخير واجب فالتأخير ترك واجب وقالوا لو افتتح فشك أنه هل كبر للافتتاح ثم تذكر أنه كبر ان شغله التفكر عن أداء ركن من الصلاة كان عليه السهو والا فلا وكذا لو شك أنه في الظهر أو العصر أو سها في غير ذلك ان تفكر قدر ركن كالركوع أو السجود يجب عليه سجود السهو وان كان قليلا لا يجب ولو شك في هذه في صلاة صلاها قبلها لا سجود سهو عليه وان طال تفكره ولو انصرف لسبق حدث فشك أنه صلى ثلاثا أو أربعا ثم علم وشغله ذلك عن وضوئه ساعة ثم أتم وضوءه كان عليه السهو لانه في حرمتها (قوله أو ترك قراءة فاتحة الكتاب) أي في احدى أولى الفرض لا أخريه ومطلقا في غير الفرض وكذا اذا ترك أكثرها لا أقلها وكذا ترك السورة لا باعتبار أنه ترك السورة بل باعتبار أنه ترك قراءة آية طويلة أو ثلاث آيات قصار بعد الفاتحة حتى لو قرأ من سورة هذا القدر فقط لا سهو وانما يتحقق ترك كل من الفاتحة والسورة بالسجود فانه لو تذكر في الركوع أو بعد الرفع منه يعود فيقرأ في ترك الفاتحة الفاتحة ثم يعيد السورة ثم الركوع فانهما يرتفضان بالعود الى قراءة الفاتحة وفي السورة السورة ثم يعيد الركوع لارتفاضه بالعود الى ما محله قبله على التعيين شرعا ويسجد للسهو ولو لم يتذكر واحدة منهما الا في الشفع الثاني تقدم في فصل القراءة ما يقضيه منهما فيه وما لا يقضيه وكيفية القضاء فارجع اليه ولو ترك القراءة أصلا في الاوليين قضاها في الأخريين ويصيران كالاوليين فيجهر فيهما في الجهرية ولو بدأ بحرف من السورة قبل الفاتحة فذكر فقرأ الفاتحة يسجد للسهو للتأخير وفي هذا اذا وزنته بما ذكرناه في التفكر نظر بل ينبغي أن يقرأ من السورة مقدار ما يتأدى فيه ركن أيجب السهو ولو كرر الفاتحة في الأخريين لا سهو وفي الاوليين متواليا عليه السهو لان فصل بينهما بالسورة للزوم تأخير الواجب وهو السورة في الاولى لا الثاني اذ ليس الركوع واجبا اثر السورة فانه لو جمع بين سور بعد الفاتحة لم يمتنع ولا يجب عليه شئ بفعل مثل ذلك في الأخريين لانهما محل القراءة مطلقا وأصله أن القراءة ليست واجبة فيهما فلا تتقدر بقدر يجب بعده الركوع بل يسن ذلك (قوله أو القنوت) أو تكبيرته وانما يتحقق تركه بالرفع من الركوع أما لو تذكره في الركوع قبل الرفع ففيه روايتان احداهما يعود ويقنت ويعيد الركوع وقد تقدم وقيل لا يعيد الركوع والاوجه الاول اذا قلنا بوجوب القنوت وهو قول أبي حنيفة وعنهما أنه سنة ثم رجح في البدائع والفتاوى رواية عدم العود الى القنوت وجعلها ظاهر الرواية وتقدم تصحيح عدم ارتفاض الركوع لو أخذ برواية العود الى قراءته وكأنه لضعف وجوب القنوت وهو به جدير ولو قرأ القنوت في الثالثة ونسي قراءة الفاتحة أو السورة أو كليهما فتذكر بعد ما ركع قام وقرأ وأعاد القنوت والركوع لانه رجع الى ما محله قبله ويسجد للسهو بخلاف ما لو نسي سجدة التلاوة ومحلها فتذكرها في الركوع أو السجود أو القعود فانه يخطالها ثم يعود الى ما كان فيه فيعيده استحبابا (قوله أو التشهد) أو بعضه وعن أبي يوسف لا يجب عليه قالوا ان كان اماما يأخذ بهذا كي لا يلتبس على القوم ثم قد لا

وقوله (وانما وجب بالزيادة) جواب عما يرد على قوله واذا كان واجبا لا يجب الا بترك الواجب أو تأخيره فان لقائل أن يقول يجب بالزيادة أيضا ولا ترك هنا ولا تأخير فقال الزيادة لا تعرى عن تأخير ركن أو ترك واجب وقوله (ويلزمه اذا ترك فعلا مسنونا) بيان للنقصان الموجب للسجدة وهو ظاهر وقيل المراد بالسنة المضافة الى جميع الصلاة كالتشهد في القعدة الاولى وقوله (أو ترك قراءة فاتحة الكتاب) لبيان أنها كما تجب لترك الافعال تجب لترك الاذكار اعلم أن سجدة السهو عرفت بفعل رسول الله صلى الله عليه وسلم وما نقل ذلك عنه الا في الافعال فكان القياس أن لا تجب في الاذكار لكنهم استحسنوا فيها لانها شرعت جبر النقصان ويثبت النقصان بتركها أيضا فلا بد من الجبر من السجدة وعلى هذا اذا ترك الفاتحة (أو القنوت) في الوتر (أو التشهد) في القعدة الأولى أو الثانية (أو تكبيرات العيد) تجب السجدة (لانها واجبات لمواظبة النبي صلى الله عليه وسلم عليها

من غير ترك وهي من أمارات الوجوب) وقد ذكرنا أنها تجب لترك واجب (ولانها تضاف الى جميع الصلاة) يقال تكبيرات صلاة العيد وقنوت الوتر وتشهد الصلاة (فدل على أنها من خصائص الصلاة) لان الاضافة دليل الاختصاص والاختصاص انما يكون بالوجوب لان اختصاص الشيء بالشيء يقتضي وجوده معه والوجوب طريق للوجود والخصائص جمع خصيصة بمعنى المخاص كالشريك بمعنى المشارك وقوله (وكل ذلك) أي كل المذكور من القعدة الاولى والثانية والقراءة فيهما (واجب وفيها سجدة) واعترض بأن اطلاق الواجب على القعدة الاخيرة سهو لانها فريضة تفسد الصلاة بتركها وأجيب بأن المراد بتركها تأخيرها بالقيام الى الخامسة فان في التأخير نوع ترك وتأخير الركن يوجب السجدة وفيه نظر لانه يتمشى بأن يكون المراد بالواجب الفرض والواجب وبالترك التأخير والترك وفي ذلك جمع بين الحقيقة والمجاز في موضعين وقيل يحمل كلامه على رواية الحسن عن أبي حنيفة قال تجوز صلاته اذا رفع رأسه من السجدة أي تتم صلاته بدون القعدة الاخيرة وقيل القعدة الاخيرة

واجبة بحسب الكيفية أي عدم تأخيرها واجب فاذا أخرت فقد ترك هذا الواجب وفيه تمحل كما ترى وقوله (هو الصحيح) احتراز عما قيل قراءة التشهد في القعدة الاولى سنة وهو وجه القياس ووجه الصحة ما ذكرنا من المواظبة بلا ترك وقوله (لان الجهر في موضعه والمخافتة في موضعها من الواجبات) لان الجهر فيما يجهر بالقراءة على الامام واجب ليستمع القوم لقراءته لكونها أقيمت مقام قراءتهم لوجود المقصود وهو الاستماع ولما قامت مقامها وجب أن تكون فرضا لكن لابد من انحطاط مرتبة الفرع عن مرتبة الاصل فكان واجبا والمخافتة انما كانت صيانة للقرآن عن لغو الكفار ولغطهم وصيانته عن ذلك واجبة وما لا يتوصل الى الواجب الا به يكون واجبا فان قيل روى أبو قتادة أن النبي صلى الله عليه وسلم كان يسمعنا الآية والآيتين في الظهر والعصر فدل على أن الاخفاء لم يكن واجبا وبه أخذ الشافعي فلا

من غير تركها مرة وهي أمارة الوجوب ولانها تضاف الى جميع الصلاة فدل على أنها من خصائصها وذلك بالوجوب ثم ذكر التشهد يحتمل القعدة الاولى والثانية والقراءة فيهما وكل ذلك واجب وفيها سجدة هو الصحيح (ولو جهر الامام فيما يخافت أو خافت فيما يجهر تلزمه سجدتا السهو) لان الجهر في موضعه والمخافتة في موضعها من الواجبات

يتحقق ترك التشهد على وجه يوجب السجود الا في الاول أما التشهد الثاني فانه لو تذكره بعد السلام يقرؤه ثم يسلم ثم يسجد فان تذكره بعد شيء يقطع البناء لم يتصور ايجاب السجود ومن فروع هذا أنه لو اشتغل بعد السلام والتذكر به فلو قرأ بعضه وسلم قبل تمامه فسدت صلاته عند أبي يوسف لان بعوده الى قراءة التشهد ارتفض قعوده فاذا سلم قبل اتمامه فقد سلم قبل قعود قدر التشهد وعند محمد تجوز صلاته لان قعوده ما ارتفض أصلا لان محل قراءة التشهد القعدة فلا ضرورة الى رفضها وعليه الفتوى وعن هذا اختلفوا فيمن نسي الفاتحة أو السورة حتى ركع فذكر فقام للقراءة ثم بدا له فسجد ولم يعد الركوع قال بعضهم تفسد لانه ارتفض ركوعه بالقيام فاذا لم يعده تفسد وقال بعضهم لا يرتفض لان الرفض كان للقراءة فاذا لم يقرأ صار كأنه لم يكن وقيل الفساد قياس ارتفاض الظهر يوم الجمعة بالسعي الى الجمعة وان لم يؤد على قول أبي حنيفة وقد يفرق بان السعي الى الجمعة أقيم مقام نفسها الدليل أوجبه هنالك وليس القيام أقيم مقام القراءة هذا وأما لو قرأ حين عاد الى القيام ثم لم يركع فسدت وقول من قال لا تفسد حمل على ما اذا لم يقرأ حين قام حتى سجد آخذا بأحد ذينك القولين ولو قرأ التشهد في الركوع أو السجود لا سهو عليه لانه ثناء وهما محله بخلاف قراءة القرآن فيهما فان فيه السهو ولو قرأه في القيام ان كان قبل الفاتحة لا سهو أو بعدها فعليه لان ما قبلها محل الثناء وهذا يقتضي تخصيصه بالركعة الأولى ولو قرأ القرآن في القعدة انما يجب السهو اذا لم يفرغ من التشهد أما اذا فرغ فلا يجب وتكرار التشهد في القعدة الأولى يوجب السجود دون الاخيرة وفي شرح الطحاوي أطلق عدم الوجوب (قوله من غير تركها مرة) تقدم في باب الوتر أن في ذلك بالنسبة الى القنوت نظرا اذ لا يساعد عليه دليله (قوله ولانها تضاف الخ) قد أسلفنا في استفادة الوجوب من الاختصاص نظرا (قوله هو الصحيح) احتراز عن جواب القياس في التشهد الاول أنه سنة

(قوله والخصائص جمع خصيصة بمعنى المخاص) أقول الظاهر بمعنى المخاصة بل بمعنى الخاصة (قوله وفيه نظر لانه يتمشى بأن يكون المراد بالواجب الفرض والواجب الخ) أقول ولا مجال للحمل على عموم المجاز لاقتضائه وجوب السجدة بترك الفرض كالركوع والسجود مثلا فتأمل الا أنه يرد على ما ذكره الشارح أيضا (قوله وفي ذلك جمع بين الحقيقة والمجاز في موضعين) أقول ومع ذلك لا يصح الكلام لدلالته على وجوب السجدة بترك الفرض (قوله لكن لابد من انحطاط مرتبة الفرع الخ) أقول فيه بحث فان الواجب ما ثبت بدليل ظني ومجرد انحطاط المرتبة لا يفيد ظنية الدليل (قوله وصيانته عن ذلك واجبة الخ) أقول بمعنى الفرض فلا يفيد مدعاه

أجيب بأنه صلى الله عليه وسلم كان يفعل ذلك لبيان أن القراءة مشروعة فيهما وعندنا لا تجب السجدة اذا تعمد ذلك وقوله (واختلفت الرواية في المقدار) أي في مقدار ما يوجب جهره واخفاؤه السجدة ففي ظاهر الرواية القليل والكثير في الفصلين سواء في وجوب السجدة ذكره شمس الائمة الحلواني وقاضيخان وروى ابن سماعة عن محمد أنه اذا جهر بأكثر الفاتحة سجد لان اليسير من الجهر والاخفاء غير ممكن الاحتراز فاعتبر أكثر الفاتحة ثم رجع وقال ان جهر مقدار ما تجوز به الصلاة يجب والا فلا قال المصنف (والاصح قدر ما تجوز به الصلاة في الفصلين) اختيارا لهذه الرواية ووجهه ماذكره في الكتاب وهو واضح (وهذا) أي وجوب السجدة في الفصلين انما هو (في حق الامام دون المنفرد لان الجهر والمخافتة) أي وجوبهما (من خصائص الجماعة) قيل أما أن وجوب الجهر من خصائص الجماعة فسلم لان المنفرد مخير بين الجهر والاخفاء وأما كون وجوب المخافتة من خصائصها فممنوع لان المنفرد يجب عليه المخافتة فيجب السهو بتركها وأجيب بأن ذلك وجه رواية النوادر روى أبو مالك عن أبي يوسف عن أبي حنيفة في المنفرد اذا جهر فيما يخافت أن عليه السهو لما ذكرنا وأما على ظاهر الرواية فلا نسلم أن المخافتة واجبة عليه لانها وجبت لنفي المغالطة وانما يحتاج الى ذلك في صلاة تؤدى على سبيل الشهرة والمنفرد لم يؤد كذلك فلم تكن المخافتة واجبة عليه

(واختلفت الرواية في المقدار والأصح قدر ما تجوز به الصلاة في الفصلين لان اليسير من الجهر والاخفاء لا يمكن الاحتراز عنه وعن الكثير ممكن وما يصح به الصلاة كثير غير أن ذلك عنده آية واحدة وعندهما ثلاث آيات وهذا في حق الامام دون المنفرد لان الجهر والمخافتة من خصائص الجماعة قال (وسهو الامام يوجب على المؤتم السجود) لتقرر السبب الموجب في حق الاصل ولهذا يلزمه حكم الاقامة بنية الامام

فلا يلزم بتركه السجود وعن قول محمد بالفساد في ترك القعدة الاولى من النفل ساهيا وعندهما عليه فيها السهو (قوله والأصح) احتراز عن رواية النوادر أنه اذا جهر في المخافتة فعليه السجود قل أو كثر وان خافت في الجهرية فان كان في أكثر الفاتحة أو ثلاث آيات من غيرها أو آية قصيرة على مذهب أبي حنيفة فعليه السجود والا فلا وجه الفرق أن الجهر في موضع المخافتة أغلظ من قلبه لانه منسوخ فغلظ حكمه ولأن لصلاة الجهر حظا من المخافتة وهو فيما بعد الاوليين وكذا المنفرد مخير فيه ولا حظ لصلاة المخافتة في الجهر بحال فأوجبنا في الجهر وان قل وشرطنا الكثرة في المخافتة وذلك في غير الفاتحة بما تصح به الصلاة وانما شرطنا الاكثرية في الفاتحة لانها ثناء من وجه ولذا شرعت في الأخريين وان كانت تلاوة حقيقة فبالنظر الى جهة الثنائية لا يوجب والى جهة التلاوة يوجب قدر الفرض منها فاعتبرنا الاكثر ملاحظة للجهتين والاصح ما في الكتاب أما في المخافتة فلان الاحتراز عن الجهر بالكلية منها متعسر فان في مبادي التنفسات غالبا يظهر الصوت وفي الحديث وكان يسمعنا الآية أحيانا وهو والله أعلم بهذا السبب وأما في الفاتحة فانها قرآن البتة وكونها ثناء بصيغته لا أثر له وكثير من القرآن الكريم ثناء وقصص ولا يوجب ذلك اعتبار جهة غير القرآنية فيه في حق ما نحن فيه وكون شرعيتها في الأخريين بمجرد هذا الاعتبار ممنوع بل شرع فيهما ابتداء القراءة وغيرها من الثناء والسكوت هذا كله في حق الامام أما المنفرد فلا سهو عليه في شيء من ذلك لانه مخير بين الجهر والمخافتة كذا في غير موضع وقد يقال كونه مخيرا في الجهرية مسلم أما في السرية فلنا أن نمنع تجويز الجهر له وقدمنا زيادة كلام فيه في فصل القراءة (قوله وسهو الامام يوجب على المؤتم السجود) وان كان مسبوقا لم يدرك محل السهو معه الا أنه لا يسلم بل ينتظره بعد سلامه حتى يسجد فيسجد معه ثم يقوم الى القضاء وعن هذا ينبغي أن لا يعجل بالقيام بل يؤخر حتى ينقطع ظنه عن سجود الامام وقد عقدنا للمسبوق فصلا نافعا ذيل باب الحدث في الصلاة فارجع اليه (قوله لتقرر السبب الموجب في حق الاصل) يعني الامام وذلك موجب للسجود على المأموم من وجهين أحدهما لزوم النقص في صلاته اذ هي بناء على الناقصة ولذا تفسد بفسادها فاحتاج الى الجابر كالامام والآخر لزوم المتابعة شرعا حتى قالوا لو ترك بعض من خلف الامام التشهد حتى قاموا معه بعد ما تشهد كان على من لم يتشهد أن يعود فيتشهد ويلحقه وان خاف أن تفوته الركعة الثالثة بخلاف المنفرد حيث لا يعود لان التشهد هنا فرض بحكم المتابعة وهذا بخلاف ما اذا أدرك الامام في السجود فلم يسجد معه السجدتين فانه يقضي السجدة الثانية ما لم يخف فوت ركعة أخرى فان خاف ذلك تركها لان هنالك هو يقضي

 قال (وسهو الامام يوجب على المؤتم السجود) اذا سها الامام وجب السجود على المؤتم لوجوبه على الامام لان السبب الموجب للسجود في حق الاصل وهو الامام تقرر في حق المأموم أيضا بالتزامه المتابعة فان الصحة والفساد والاقامة لما تعدت من صلاة الامام الى صلاته حتى لو نوى الامام الاقامة في وسط الصلاة صارت صلاتهم أربعا بالتزام المتابعة فكذلك النقصان وما يجبره

(قوله أجيب بأن النبي صلى الله عليه وسلم كان يفعل ذلك لبيان أن القراءة مشروعة فيها الخ) أقول لكن يلزم التعمد على ترك الواجب وحاشاه عليه السلام عن ذلك وبيان المشروعية يكون بالقول خارج الصلاة

(فان لم يسجد الامام لم يسجد المؤتم لانه يصير مخالفا لامامه وما التزم الاداء الا متابعا) وبين المخالفة والمتابعة منافاة فاذا تحقق أحد المتنافيين انتفى الآخر واعترض على التعليل المذكور فى الكتاب بمخالفات يجوز وقوعها من المؤتم كما اذا لم يرفع الامام يده عند الافتتاح فان القوم ترفع واذا لم يثن الامام يثنى المأموم واذا ترك الامام تكبيرة الركوع وتسبيحه وتسميعه وتكبيرة الانحطاط وقراءة التشهد والتسليم وتكبير التشريق فان المأموم يفعل ذلك كله وبأن المخالفة بعد فراغ الامام ليست بقادحة ألا ترى أن المسبوق يقضى مافاته بعد فراغ الامام والمقيم اذا اقتدى بالمسافر يتم ركعتين والجواب عن الاول ان الكلام فيما لزم بشئ باشره الامام وتعدى الى المؤتم وما ذكرتم ليس كذلك بل انها ثبتت على المقتدى ابتداء كما ثبتت على الامام وعن الثانى بأن هذه المخالفة جوزت ضرورة اتمام الفرض فلا تتعدى الى ما ليس كذلك لانه ليس فى معناه (فان سها المؤتم لا يجب على الامام ولا المؤتم السجود) لان صلاته ليست بمبنية على صلاة المأموم فسادا ولا نقصانا فلا يجب نقصان صلاته بنقصان صلاة المأموم (٣٦٢) واذا لم يجب على الامام لم يجب على المأموم لانه لو وجب فاما أن يسجد وحده وفيه مخالفة امامه فيما ليس من اتمام الفرض وهو لا يجوز واما أن يسجد معه امامه وفيه قلب الموضوع فان قلت أما ذكرت آنفا أن المخالفة انما لا تجوز فيما لزم بشئ باشره الامام وتعدى الى المؤتم وههنا ليس كذلك بل المخالفة ان كانت لامر باشره المؤتم فينبغى أن يجوز فالجواب انا قلنا ان المخالفة فيما لزم بشئ باشره الامام لم تجز ولم نقل ان فيما باشره بنفسه جازت المخالفة والذى يحسم هذه المادة أن المخالفة ان كانت لاتمام الفرض بعد فراغ الامام جازت بالنص لقوله عليه السلام وما فاتكم فاقضوا وقوله عليه السلام أتموا صلاتكم فانا قوم سفر وان كانت لغيره فان كانت فيما ثبت ابتداء كالمسائل التسع المتقدمة جازت لانها كلا مخالفة حيث لم تتعلق بالاقتداء وان كانت بعد فيما لزم عما باشره أحدهما كالتى نحن فيها لم تجز لادائها الى قطع الشركة المنافى لوضع الامامة قال (ومن سها عن القعدة الاولى) أى ومن سها عن القعدة الاولى فى الفرائض الرباعية أو الثلاثية (ثم تذكر) فلا يخلو إما أن يكون الى القعود أقرب بان لم يرفع ركبتيه أو الى القيام أقرب بأن رفعهما (فان كان الاول عاد وقعد وتشهد لان مايقرب من الشئ يأخذ حكمه) كفناء المصر له حكم المصر فى حق صلاة الجمعة والعيدين واختلف فى وجوب السجدة فقيل يسجد لانه أخر واجبا بقدر ما اشتغل بالقيام وقيل لا يسجد وهو الاصح بناء على أن ماقرب من الشئ يأخذ حكمه فصار كما اذا لم يقم وان كان الثانى لم يعد لانه كالقائم معنى لما ذكرنا من الاصل ولو قام ما جاز له العود

(فان لم يسجد الامام لم يسجد المؤتم) لانه يصير مخالفا لامامه وما التزم الاداء الا متابعا (فان سها المؤتم لم يلزم الامام ولا المؤتم السجود) لانه لو سجد وحده كان مخالفا لامامه ولو تابعه الامام ينقلب الاصل تبعا (ومن سها عن القعدة الاولى ثم تذكر وهو الى حالة القعود أقرب عاد وقعد وتشهد) لان مايقرب من الشئ يأخذ حكمه

هاتين السجدتين ضمن قضاء الركعة فعليه أن يشتغل باحراز الركعة الأخرى اذا خاف فوتها وهنا لا يقضى التشهد بعد هذا فعليه أن يأتى به ثم يتبع كالذى نام خلف امامه ثم انتبه على أنه لا شك فى أنهم تبعوه صلى الله عليه وسلم فى سجوده مع أنهم لم يكونوا ساهين فى المتابعة فى محل السهو بل عامدين (قوله لو سجد وحده كان مخالفا) أى فى نفس مايؤديه مع الامام حكما وان كان سجوده بعد فراغ الامام صورة كما لو كان لاحقا سها امامه فيما فاته معه لنومه مثلا فانتبه بعد ذلك فانا لو ألزمناه السجود اذا فرغ والفرض أن امامه لم يسجد لزم المخالفة لان السجود وان كان بعد الصلاة لكنه متصل بموضع النقص لانه علته على ماقدمناه ولو كان امامه سجد بعد ما انتبه هو أو عند ما جاء من وضوئه فيما اذا كان الفوات لسبق الحدث وأدركه فى السجود لا يسجد معه لانه يبدأ بقضاء مافاته ويسجد فى آخر صلاته ولو سجد معه لا يجزئه ولا تفسد ويسجد ثانيا فى آخر صلاته بخلاف المسبوق والمقيم المقتدى بالمسافر فيما يؤديان بعد الامام من قضاء المسبوق واتمام المقيم اذا سهيا فى ذلك لانه لم يلتحق بمحل قبله شرعا فلا مخالفة فيسجدان لسهوهما ولو كان على الامام سهو وجب عليهما متابعته فيتكرر السجود فى صلاة واحدة فى هذه الصورة وعند الكرخى لا يسجد اللاحق ولا المقيم المقتدى بالمسافر لسهو الامام ولا لسهوهما فيما يقضى اللاحق ويتم المقيم وما ذكرناه هو المذكور فى الاصل وهو الصحيح لانهما صلاتان حكما وان اتحدتا حقيقة لتحقق الانفراد والائتمام بخلاف صلاة اللاحق فانها واحدة حقيقة وحكما لانه مقتد فيما يقضيه حكما ولذا قلنا لا يسجد اللاحق لما سها فيه مما يقضيه لانه مقتد فيه ألا ترى أنه لا يقرأ فيه فيكون لو سجد مخالفا واذا سها الامام فى صلاة الخوف سجد وتابعه الطائفة الثانية وأما الاولى فيسجدون بعد فراغهم لان الثانية مسبوقون والاولى لاحقون ولو سبق الامام الساهى الحدث بعد سلامه استخلف ليسجد الخليفة كما لو بقى عليه التسليم وليس للمسبوق أن يتقدم فى هذا الاستخلاف لانه لا يقدر عليه اذ محله

(قوله لم تجز لادائها الى قطع الشركة الخ) أقول اذا جاز أن يأتى المأموم فى الصلاة بقراءة التشهد والتسليم مثلا مع عدم اتيان امامه بهما ولم يعد هذا قطعا للشركة فكيف يعد قطعا لها اذا أتى بما يجبر النقصان الحاصل بتركهما بعد فراغ الامام عنهما فليتأمل

لئلا يلزم ترك الفرض وهو القيام لاجل الواجب وهو القعود الاول ولا يلزم سجدة التلاوة فانه يترك الفرض لاجلها وهى واجبة لان ذلك ثبت بالنص على خلاف القياس وهو ماروى أن النبى صلى الله عليه وسلم والصحابة كانوا يسجدون ويتركون القيام لاجلها ويسجد للسهو لانه ترك الواجب وقد روى أنه عليه السلام قام الى الثالثة قبل أن يقعد فسبحوا له فعاد المروى أنه لم يعد وسبح لهم فقاموا ووجه التوفيق أنه عاد حين لم يتم قائما ولم يعد بعدما تم قائما (وان سها عن القعدة الاخيرة حتى قام الى الخامسة) فى الرباعية والرابعة فى الثلاثية والثالثة فى الثنائية فلا يخلو من أن يكون بعدما قعد على الرابعة أولا يكون فان لم يكن فلا يخلو اما أن يقيد الخامسة بالسجدة أولا فان كان الثانى (رجع الى العقدة) لان اصلاح الصلاة به ممكن وكل ما كان كذلك وجب عمله احترازا عن البطلان وانما قلنا انه ممكن (لان مادون الركعة بمحل الرفض) لكونه ليس بصلاة ولا له حكمها ولهذا لو حلف لا يصلى لا يحنث بمادون الركعة (وألغى الخامسة لانه رجع الى شئ محله قبله) أى قبل ما فعل وهو الخامسة وفى بعض النسخ قبلها وهو واضح وكل من رجع من فعل من أفعال الصلاة الى شئ محله قبله يرتفض ذلك الفعل المرجوع عنه كما اذا قعد قدر التشهد ثم تذكر السجدة الصلبية أو التلاوة فسجد لهما ارتفضت القعدة لما أن محلها قبل القعدة الاخيرة

ثم قيل يسجد للسهو للتأخير والاصح أنه لا يسجد كما اذا لم يقم (ولو كان الى القيام أقرب لم يعد) لانه كالقائم معنى (يسجد للسهو) لانه ترك الواجب (وان سها عن القعدة الاخيرة حتى قام الى الخامسة رجع الى القعدة مالم يسجد) لان فيه اصلاح صلاته وأمكنه ذلك لان مادون الركعة بمحل الرفض قال (وألغى الخامسة) لانه رجع الى شئ محله قبلها فترتفض

بعد السلام وهو غير قادر على السلام وانما يسجد قبل السلام حالة الاقتداء بمن يسجد قبله وهو هنا قد صار اماما للمستخلف ومع هذا لو تقدم لم تفسد لانه يقدر على الاتمام فى الجملة بأن يتأخر ويقدم مدركا يسلم بهم ويسجد ويسجد الخليفة المسبوق معهم لانه الآن مقتد ثم يقوم الى قضاء ماسبق به فان لم يسجد معهم سجد آخر صلاته على ماقدمناه فى فصل المسبوق ولا يخفى أن تعليل عدم قدرة المسبوق على السجود ومنعه من التقدم بعدم قدرته على السلام لانتفاء محلية السجود قبله انما هو على غير رواية الاصول أما على الظاهر من أن كونه بعد السلام انما هو الاولى فلا فالاوجه تعليل عدم قدرته على السجود بكونه فى أثناء صلاته ولا يسجد فى أثنائها الا مقتديا وهو قد صار اماما ولو لم يكن خلف الامام مدرك بل الكل مسبوقون قاموا وقضوا ماسبقوا به فرادى لان تحريمة المسبوق انعقدت للاداء على الانفراد عند تعذر المتابعة ثم اذا فرغوا لا يسجدون فى القياس وفى الاستحسان يسجدون (قوله للتأخير) أى لتأخير القعود والاصح عدمه لان الشرع لم يعتبره قياما والا لم يطلق له العود فكان معتبرا قعودا أو انتقالا بالضرورة وهذا الاعتبار ينافيه اعتبار التأخير المستتبع لوجوب السجود (قوله ولو كان الى القيام أقرب) الاصح فيه مافى الكافى أنه بأن يستوى النصف الاسفل يعنى وظهره بعد منحن فما لم يستو فهو الى القعود أقرب وفى فتاوى قاضيخان فى رواية اذا قام على ركبتيه لينهض يقعد وعليه السهو يستوى فيه القعدة الاولى والثانية وعليه الاعتماد ثم قال وان رفع إليته من الارض وركبتاه عليها لم يرفعهما لاسهو عليه وهكذا عن أبى يوسف انتهى ولا يخفى أن هذه الصورة هى الصورة التى قبلها فيكون الحاصل فى تلك الصورة اختلاف الرواية وقد اختار فى الاجناس فى هذه الصورة أن عليه السهو اللهم الا أن يحمل الاول على ما اذا فارقت ركبتاه الارض دون أن يستوى نصفه الاسفل شبه الجالس لقضاء الحاجة فالحاصل ثبوت التلازم بين عدم العود وسجوده وعدمه بينه وبين العود ثم قيل ماذكر فى الكتاب رواية عن أبى يوسف اختارها مشايخ بخارا أما ظاهر المذهب فمالم يستو قائما يعود قيل وهو الاصح والتوفيق بين ماروى أنه صلى الله عليه وسلم قام فسبحوا له فرجع وماروى أنه لم يرجع بالحمل على حالتى القرب من القيام وعدمه ليس بأولى منه بالحمل على الاستواء وعدمه ثم لو عاد فى موضع وجوب عدمه قيل الاصح انها تفسد لكمال الجناية برفض الفرض لما ليس بفرض بخلاف ترك القيام لسجود التلاوة لانه على خلاف القياس ورد به الشرع لاظهار مخالفة المستكبرين من الكفرة وليس فيما نحن فيه معناه أصلا على أنا نقول الجناية هنا بالرفض وليس ترك القيام للسجود رفضا له حتى لو لم يقم بعده قدر فرض القراءة حتى ركع صحت هذا وفى النفس من التصحيح شئ وذلك لان غاية الامر فى الرجوع الى القعدة الاولى أن يكون زيادة قيام ما فى الصلاة وهو وان كان لا يحل لكنه بالصحة لا يخل لما عرف أن زيادة مادون الركعة لا تفسد الا أن يفرق باقتران هذه الزيادة بالرفض لكن قد يقال المحقق لزوم الاثم

(قوله حين لم يتم قائما الخ) أقول فى اطلاق القائم على من لم يرفع ركبتيه مالا يخفى (قوله فلا يخلو من أن يكون بعدما قعد على الرابعة أولا يكون) أقول الكلام كان فيمن سها عن القعدة الاخيرة فكيف يكون من قعد على الرابعة من محتملاته ففيه جعل قسيم الشئ قسما منه

(وسجد للسهو لانه أخر واجبا) وهو اصابة لفظ السلام وقيل واجبا قطعيا وهو القعدة الاخيرة وان كان الاول بطل فرضه عندنا خلافا للشافعي لانه روى أن النبي صلى الله عليه وسلم صلى الظهر خمسا ولم ينقل أنه قعد في الرابعة ولا أنه أعاد صلاته ولنا أنه استحكم شروعه في النافلة قبل اكمال أركان المكتوبة لانه أتى بما هو صلاة أخرى حقيقة لاشتمالها على الاركان وحكما لانه حكم الشرع بوجودها وأوجب الحنث على من حلف لا يصلي فصلى ركعة وكل من استحكم شروعه في النافلة قبل اكمال أركان المكتوبة خرج عن الفرض للمنافاة بين الفرض والنفل وقد تحقق أحد المتنافيين فينتفي الآخر ضرورة ولقائل أن يقول لا نسلم أنه بوجود الركعة الواحدة بعد أربع من المكتوبة استحكم الشروع في النفل لم لا يمنع ما سبق من ركعات المكتوبة عن الاستحكام سلمناه لكن ما سبق من ركعات المكتوبة ان لم يكن أشد استحكاما لكونه كثيرا وفرضا فلا أقل من المساواة وحينئذ لا يكون بطلان الفرض أولى من بطلان النفل والجواب عن الاول أن الاستحكام انما يكون بالوجود (٣٦٤) في الخارج وقد تحقق وجوده فيه ولو كان ما ذكرتم مانعا لما تحقق وعن الثاني بان المراد ببطلان الفرض بطلان وصف الفرضية ولا شك أن بطلان وصف الفرضية وتحوله نفلا أولى من بطلان أصل الصلاة ووصفها وفي ابطال النفل ذلك فكان الاول أولى وتأويل الحديث أنه عليه السلام كان قعد قدر التشهد في الرابعة بدليل قول الراوي صلى الظهر خمسا والظهر اسم لجميع أركان الصلاة ومنها القعدة وانما قام الى الخامسة على ظن أنها الثالثة حملا لفعله عليه السلام على ما هو أقرب الى الصواب وقوله (على ما مر) اشارة الى ما ذكره في باب قضاء الفوائت من الاختلاف بينهم وقوله (فيضم اليها ركعة سادسة) يعني عندهما وهل تجب عليه سجدة السهو لم يذكره واختلفوا فيه والاصح أنه لا يسجد لان النقصان بالفساد لا يجبر بالسجدة (ولو لم يضم لا شئ عليه لانه مظنون) والمظنون غير مضمون (ثم انما يبطل فرضه بوضع الجبهة عند أبي يوسف لانه سجود كامل) لان السجود حقيقة في وضع الجبهة يقضى

(وسجد للسهو) لانه أخر واجبا (وان قيد الخامسة بسجدة بطل فرضه) عندنا خلافا للشافعي لانه استحكم شروعه في النافلة قبل اكمال أركان المكتوبة ومن ضرورته خروجه عن الفرض وهذا لان الركعة بسجدة واحدة صلاة حقيقة حتى يحنث بها في يمينه لا يصلي (وتحولت صلاته نفلا عند أبي حنيفة وأبي يوسف) خلافا لمحمد على ما مر (فيضم اليها ركعة سادسة ولو لم يضم لا شئ عليه) لانه مظنون ثم انما يبطل فرضه بوضع الجبهة عند أبي يوسف لانه سجود كامل

أيضا بالرفض أما الفساد فلم يظهر وجه استلزامه اياه فيترجح بهذا البحث القول المقابل للصحيح (قوله لانه أخر واجبا) أي واجبا قطعيا وهو الفرض لان الكلام في القعدة الاخيرة (قوله وان قيد الخامسة بسجدة بطل فرضه عندنا خلافا للشافعي) له أن الحاصل على ذلك التقدير كونه صلاها بزيادة ركعة وذلك ليس بمفسد مثل زيادة ما دونها وذلك لما روى أنه صلى الله عليه وسلم صلى الظهر خمسا قلنا اللفظ المذكور يصدق مع ترك القعدة الاخيرة ومع فعلها ولا دلالة للاعم على خصوص أخص فلا يدل على خصوص محل النزاع وهو ما اذا صلاها خمسا مع ترك القعدة فجاز كونه مع فعلها ثم يترجح ذلك حملا لفعله صلى الله عليه وسلم على ما هو الاقرب ولما ذكر المصنف من أن الركعة الثانية نفل ولا يتحقق الاتصاف بكونه في صلاتين متضادتي الوصفين فالحكم بصحتها حكم بالضرورة بخروجه عن الفريضة بخلاف ما دون الركعة (قوله على ما مر) في قضاء الفوائت من أن بطلان وصف الفرضية لا يوجب بطلان التحريمة عندهما خلافا لمحمد وبناء على أصل آخر وهو ما أسلفناه من أن ترك القعدة على رأس الركعتين من التنفل لا يفسدها عندهما خلافا لمحمد وفي تحولها نفلا لا يلزم ذلك فيضم اليها ركعة سادسة عندهما كي لا يتنفل بالوتر وهل يسجد للسهو قيل نعم والصحيح لا لان النقصان بالفساد لا يجبر بالسجود ولو لم يضم لا شئ عليه وان كان الضم واجبا على ما هو ظاهر الاصل لعدم جواز التنفل بالوتر لانه مظنون الوجوب خلافا لزفر واللزوم انما يثبت شرعا بالالتزام أو الزام الرب تعالى ابتداء وشروعه لم يكن لواحد من هذين بل لقصد الاسقاط فاذا تبين أن ليس عليه شئ سقط أصلا ولكن لو اقتدى به انسان ثم قطع لزمه قضاء ست عند أبي حنيفة وأبي يوسف فرق أبو يوسف بين هذا وبين الفصل الثاني حيث قال هنالك لو قطعها

قال المصنف (وسجد للسهو لانه أخر واجبا) أقول اعترض عليه بأنه كان ينبغي أن لا يسجد فيما اذا كان اليه أقرب كما في السهو عن القعدة الاولى أقول يمكن أن يفرق بينهما بأن القريب من القعود وان جاز أن يعطى له حكم القاعد الا أنه ليس بقاعد حقيقة فاعتبر جانب الحقيقة فيما اذا سها عن الثانية وأعطى له حكم القاعد في السهو عن الاولى اظهارا للتفاوت بين الواجب والفرض وظهر بما قررنا أن من فسر الواجب هنا بالواجب القطعي هو المصيب والا أشكل الفرق (قوله وهو اصابة لفظ السلام) أقول ولعل الاقرب أن يقال وهو التشهد (قوله والجواب عن الاول ان الاستحكام انما يكون بالوجود في الخارج) أقول الكلام في الوجود الشرعي لا الحسي (قوله وتحوله نفلا أولى من بطلان أصل الصلاة الخ) أقول لو سلمنا تمام الجواب عن طرفهما فما الجواب عن طرف محمد وهو لا يقول بتحوله نفلا (قوله لكون السجود حقيقة في وضع الجبهة) أقول ممنوع عند أبي حنيفة وقد سبق في صفة الصلاة

(وعند محمد برفعه لان تمام الشئ بآخره وهو الرفع ولم يصح الرفع مع الحدث) فلم يتم السجود (وثمرة الخلاف تظهر فيما اذا سبقه الحدث فى هذا السجود) فذهب يتوضأ ثم تذكر انه لم يقعد فى الرابعة عند محمد يتوضأ ويعود الى القعدة ويبنى على صلاته باتمامها بالتشهد والسلام وعند أبى يوسف لا يبنى لان صلاته فسدت بوضع الجبهة ولا بناء على الفاسد قال فخر الاسلام المختار للفتوى قول محمد لانه أرفق وأقيس لان السجود لو تم قبل الرفع وجعل دوامه كتكراره لم ينقضه الحدث يعنى بالاتفاق ان الحدث ينقض كل ركن وجد هو فيه حتى لو توضأ وبنى على صلاته وجب عليه اعادة ذلك الركن الذى وجد فيه الحدث ولو تم السجود بالوضع لما احتيج الى اعادته كما لو وجد الحدث بعد الرفع (وان كان قعد فى الرابعة) فلا يخلو اما ان يقيد الخامسة بالسجدة أولا فان كان الثانى فحكمه كحكمه فيما اذا لم يقعد عليها وان كان الاول ثم تذكر ضم اليها ركعة أخرى وتم فرضه لان الباقى اصابة لفظ السلام وبتركها لا تفسد الصلاة لانها واجبة وقوله (وانما يضم اليها أخرى) ظاهر ولم يذكر أن الضم واجب أو مستحب أو جائز ولفظ الاصل يدل على الايجاب فانه قال فيه عليه أن يضيف وكلمة على للايجاب وقوله (هو الصحيح) احتراز عن قول بعضهم انهما ينوبان عن سنة الظهر وجه الصحيح أن السنة عبارة عن طريقة النبى صلى الله عليه وسلم وهو كان يتطوع فى الظهر بتحريمة مبتدأة قصدا وقوله (ويسجد للسهو استحسانا) يعنى أن القياس أن لا يسجد لان هذا سهو وقع

وعند محمد برفعه لان تمام الشئ بآخره وهو الرفع ولم يصح مع الحدث وثمرة الخلاف تظهر فيما اذا سبقه الحدث فى السجود بنى عند محمد خلافا لابى يوسف (ولو قعد فى الرابعة ثم قام ولم يسلم عاد الى القعدة ما لم يسجد للخامسة وسلم) لان التسليم فى حالة القيام غير مشروع وأمكنه الاقامة على وجهه بالقعود لان ما دون الركعة بمحل الرفض (وان قيد الخامسة بالسجدة ثم تذكر ضم اليها ركعة أخرى وتم فرضه) لان الباقى اصابة لفظة السلام وهى واجبة وانما يضم اليها أخرى لتصير الركعتان نفلا لان الركعة الواحدة لا تجزئه لنهيه عليه السلام عن البتيراء ثم لا تنوبان عن سنة الظهر هو الصحيح لان المواظبة عليها بتحريمة مبتدأة (ويسجد للسهو استحسانا)

يقضى ركعتين لما نذكر فيه (قوله وعند محمد برفعه لان تمام الشئ بآخره وهو الرفع ولم يصح مع الحدث) واختاره فخر الاسلام وغيره للفتوى لانه أرفق وأقيس لان السجود لو تم قبل الرفع لم ينقضه الحدث لكن الاتفاق على لزوم اعادة كل ركن وجد فيه سبق الحدث عند البناء وعلى الاعتداد بما لحق فيه الامام المأموم اذا سبقه المأموم فى ابتدائه خلافا لزفر فى هذا ولو كان الركن تم بمجرد وضعه لم يعتد به لان فعل الامام حينئذ بعد تمامه وكل ركن أداه المقتدى قبل امامه لا يعتد به (قوله فى السجود) أى سجود الخامسة بنى أى على الفرض أى بسبب ذلك الحدث أمكنه اصلاح فرضه بأن يتوضأ ويأتى فيقعد يتشهد ويسلم ويسجد للسهو لان الرفع حصل مع الحدث فلا يكون مكملا للسجدة ليفسد الفرض به وهذا أعنى صحة البناء بسبب سبق الحدث اذا لم يتذكر فى ذلك السجود انه ترك سجدة صلبية من صلاته فان تذكر ذلك فسدت اتفاقا لما سنذكر فى تتمة نعقدها فى السجدات ان شاء الله تعالى وعند أبى يوسف بمجرد الوضع فسد فرضه فلا يمكنه اصلاحه اذا سبقه الحدث فيه وقد سئل أبو يوسف فقال بطلت ولا يعود اليها فأخبر بجواب محمد فقال زه صلاة فسدت يصلحها الحدث وزه بمعجمة مكسورة بعدها هاء كلمة تعجب وهو هنا على وجه التهكم قيل قاله لغيظ لحقه من محمد بسبب ما بلغه من عيبه قوله فى المسجد اذا خرب أنه لا يعود الى ملك الواقف ولا يخرج عن كونه مسجدا وان صار مأوى الكلاب والدواب (قوله عاد الى القعدة) انما يعود مع انه لو لم يعد وسلم قائما حكم بصحة فرضه ليأتى بالسلام فى موضعه لانه لم يشرع حال القيام وهل يتبعه القوم فى هذا القيام قيل نعم فان عاد عادوا معه وان مضى فى النافلة تبعوه والصحيح ما ذكره البلخى عن علمائنا لا يتبعونه فى البدعة وينتظرونه فان عاد قبل السجدة تبعوه فى السلام وان سجد سلموا فى الحال ولا يخفى عدم متابعتهم له فيما اذا قام قبل القعدة واذا عاد لا يعيد التشهد (قوله ثم لا تنوبان عن سنة الظهر هو الصحيح) احتراز عن قول من قال تنوب وجه المختار ان السنة بالمواظبة والمواظبة عليها منه صلى الله عليه وسلم بتحريمة مبتدأة وان لم يحتج الى قصد السنة فى وقوعها سنة بخلاف ما قدمنا فى الاربع بعد الظهر والعشاء فانها بتحريمة قصدت ابتداء النفل فلذا تقع الاوليان منها سنة ولو كانت الصورة فى العصر أعنى صلاها خمسا بعدما قعد الثانية أو فى الفجر سجد فى الثالثة بعد القعدة قالوا لا يضم سادسة لانه يصير متنفلا بركعتين بعد العصر والفجر وهو مكروه والمختار أن يضم والنهى عن التنفل القصدى بعدهما وكذا اذا تطوع من آخر الليل فلما صلى ركعة طلع الفجر الاولى أن يتمها ثم يصلى ركعتى الفجر لانه لم يتنفل بأكثر من ركعتى الفجر قصدا (قوله ويسجد للسهو استحسانا) والقياس أن لا يسجد لانه صار الى صلاة غير التى سها فيها ومن سها فى صلاة لا يسجد

(قوله ولو تم السجود بالوضع لما احتيج الى اعادته) أقول قوله ولو تم ناظر الى قوله ولا بناء على الفاسد. وجواب عنه تقريره لا نسلم فساد السجدة بوضع الجبهة اذ لو صح ما ذكره من تمام السجود بالوضع لما احتيج الى اعادته يعنى اعادة السجود الخ

فى الفرض وقد انتقل منه الى النفل ومن سها فى صلاة لا يجب عليه أن يسجد فى صلاة أخرى وجه الاستحسان أن النقصان قد تمكن فى الفرض بالخروج منه لا على الوجه المسنون وهو الخروج باصابة لفظة السلام وهذا مذهب محمد وفى النفل بالدخول لا على الوجه المسنون وهو المشروع فيه بتحريمة مبتدأة وهذا مذهب أبى يوسف وكل واحد منهما يوجب السجدة وانما قدم قول محمد لانه المختار للفتوى لان من قام من الفرض الى النفل من غير تسليم ولا تكبير عمدا لم يعد ذلك نقصا فى النفل لانه أحد وجهى الشروع فى النفل وانما هو نقص فى الفرض ولما كان النفل بناء على التحريمة الاولى جعل فى حق وجوب سجدة السهو كأنها صلاة واحدة كمن تنفل بست ركعات بتسليمة واحدة وسها فى الاولى فانه يسجد للسهو فى آخر الصلاة وان كان كل شفع منها صلاة على حدة لكون التحريمة واحدة (ولو قطعها لم يلزمه القضاء لانه مظنون) خلافا لزفر لانه يقول عليه قضاء ركعتين لانه يبقى عنده فى نفل لازم وان

تمكن النقصان فى الفرض بالخروج لا على الوجه المسنون وفى النفل بالدخول لا على الوجه المسنون ولو قطعها لم يلزمه القضاء لانه مظنون ولو اقتدى به انسان فيهما يصلى ستا عند محمد لانه المؤدى بهذه التحريمة وعندهما ركعتين لانه استحكم خروجه عن الفرض ولو أفسده المقتدى فلا قضاء عليه عند محمد اعتبارا بالامام وعند أبى يوسف يقضى ركعتين لان السقوط بعارض يخص الامام

فى أخرى وجه الاستحسان أن النقصان دخل فى فرضه عند محمد بتركه الواجب وهو السلام وهذا النفل بناء على التحريمة الاولى فيجعل فى حق السهو كأنهما واحدة كمن صلى ستا تطوعا بتسليمة وسها فى الشفع الاول يسجد فى الآخر وان كان كل شفع صلاة على حدة بناء على الاتحاد الحكمى الكائن بواسطة اتحاد التحريمة وعند أبى يوسف النقصان فى النفل بالدخول لا على الوجه الواجب اذ الواجب أن يشرع فى النفل بتحريمة مبتدأة للنفل وهذه كانت للفرض كذا فى الكافى وبه ظهر أن قول المصنف لتمكن النقصان فى الفرض بالخروج لا على الوجه المسنون وفى النفل بالدخول لا على الوجه المسنون مراده مسنون الثبوت فيعم الواجب وهو المراد وهو تعليل على المذهبين فالاول لمحمد والثانى لابى يوسف وظهر ان كونه استحسانا يقابله قياس انما هو على قول محمد أما على قول أبى يوسف فيسجد قياسا واستحسانا وقدم قول محمد لانه المختار للفتوى لان من قام من الفرض الى النفل بلا تسليم ولا تحريمة عمدا لم يعد ذلك نقصانا فى النفل لانه أحد وجهى الشروع فى النفل بل فى الفرض كذا ذكره فخر الاسلام لكن أبو يوسف يمنع أنه أحد وجهى الشروع ولو قطعها يعنى صلاة الركعتين بعد اتمام الركعة لا قضاء عليه لانه مظنون وعند زفر يقضى ركعتين (قوله ولو اقتدى به انسان فيهما يصلى ستا عند محمد) لما ذكر (وعندهما ركعتين لانه استحكم خروجه عن الفرض) فانقطع احرامه اذ لا يتصور كونه فى احرامين لصلاتين متباينتين وعند محمد باق لان احرام الفرض اشتمل أصل الصلاة ووصف الفريضة والانتقال الى النفل أوجب انقطاع الوصف دون الاصل ولهذا لو قام الى الخامسة صار شارعا فى النفل بلا تكبيرة الافتتاح فلو كان من ضرورة الانتقال الى النفل انقطاع الاحرام احتيج الى تكبيرة الافتتاح وليس فليس الاحرام منقطعا مطلقا (قوله وعند أبى يوسف يقضى ركعتين) كان حقه أن يقول وعندهما بدليل قوله أولا وعندهما ركعتين يعنى أبا حنيفة وأبا يوسف ثم الفتوى هنا على قول أبى يوسف لان ابتداء النفل غير مضمون قصدا غير مشروع وانما شرع فى حق الصبى والمعتوه لنقصان عزيمتهما فاذا انتقضت عزيمة العاقل البالغ بان شرع فيه على عزم اسقاط الواجب لا عزم التطوع التحق بهما حينئذ وهذا يخص الامام فلا يتعدى

تبين انه لم يكن عليه قلنا شرع على انه مسقط لا ملزم ثم تبين أنه لم يكن عليه فسقط أصلا لئلا يلزم الزام ما لا يلزم (ولو اقتدى به انسان فيهما لزمه عند محمد ست ركعات) ان اقتدى به فى الخامسة يأتى بعد الامام باربع ركعات وان اقتدى به فى السادسة يأتى بعده بخمس ركعات يصلى ركعة ويقعد ثم يصلى ركعتين ويقعد ثم يصلى ركعتين ويقعد لانه لما شرع فى تحريمة الامام لزمه ما أدى بها الامام وقد أدى الامام ستا (وعندهما لزمه ركعتان لانه استحكم خروجه من الفرض) فلا يلزمه غير هذا الشفع (ولو أفسده المقتدى لا قضاء عليه عند محمد اعتبارا بما اذا أفسده الامام) فان حال المأموم لا يكون أقوى حالا من الامام والا لزم زيادة الفرع على الاصل (وعند أبى يوسف يقضى ركعتين لان السقوط بعارض يخص الامام) تقريره أن المقتضى للوجوب وهو الشروع الى

من المخاطب بالنهى عن الابطال قام فى حق الامام فكذا فى حق المأموم لبناء صلاته على صلاة الامام وحينئذ يجب القضاء عليهما جميعا عملا بالمقتضى الا أنه سقط عن الامام بعارض يخصه وهو شروعه فى النفل لا على قصد النفل وما خص به لا يتعدى الى غيره وعلى هذا لا يلزم بناء القوى على الضعيف لان صلاة الامام أيضا قوى بالنظر الى وجود المقتضى وفرق أبو يوسف بين هذه وبين ما اذا لم يقعد على الرابعة بأن هناك بطل فرضه وكان الاحرام فى الابتداء منعقد الست فاذا اقتدى به انسان لزمه موجب تلك التحريمة وأما ههنا فقد تم فرضه لما ذكرنا وشرع فى النفل والمقتدى اقتدى به فى النفل فلا يلزمه غير ركعتين والحاصل أن هناك صلاة واحدة فيلزم الجميع وههنا صلاتين فيلزم الاخيرة قيل كان من حق الكلام وعند أبى حنيفة وأبى يوسف بدليل ما تقدم فى قوله وعندهما يقضى ركعتين وبدليل

ماذ كر فى الجامع الصغير لقاضيخان وعنـدهما يقضى ركعتين وليس بواضح لانه ذ كر فى النوادر الاختلاف على ماوقع فى الكتاب فلعل المصنف وقف على صحة ذلك فنقله ولا يلزم من كونهما متفقين عليهما فى مسئلة اتفاقهما فى مسئلة أخرى فانهما مسئلتان قال (ومن صلى ركعتين تطوعا) الاصل أن وقوع سجدتى السهو بين شفعى الصلاة غير مشروع ثم اما أن يكون الشفعان فى صلاة التطوع أو الفرض فان كان الاول كما اذا صلى ركعتين تطوعا (فسها فيهما وسجد للسهو ثم أراد أن يصلى أخريين) وفى بعض النسخ أخراوين وليس بصواب (ليس له ذلك) لانه يبطل السجدة بلا ضرورة لانه لما أدى صحة بدون ما يبنى فلا ضرورة فى البناء بل فيه احراز فضيلة الدوام وفيه نقض الواجب والاحـتراز عن نقض الواجب أولى ومع هـذا لو بنى صح لبقاء التحريمة قال شيخ الاسلام وان بنى على ذلك ينبغى أن يعيد سجدتى السهو لانه لما بنى حصلت السجدتان فى وسط الصـلاة فلا يعتد بهما وكان عليه الاعادة وان كان الثانى كما اذا سجد المسافر للسهو ثم نوى الاقامة فله ذلك لانه لو لم يبن وقد لزمه الاتمام بنية الاقامـة بطلت صلاته وفى البناء نقض الواجب ونقض الواجب أدنى

فيحتمل دفعا للاعلى وقوله (ومن سلم وعليـه سجدتا السهو) أصل هذه المسئلة وأخواتها أن سـلام من عليه سجدة السهو لا يخرجه عن حرمة الصلاة عند محمد وهو قول زفـر لا خروجا موقوفا ولا باتا وعنـدهما يخرجه خروجا موقوفا على معنى أنه ان سجد بعـد السلام حكمنا ببقاء التحريمة والا فلا لمحمد أن السجدة وجبت جـبرا النقصان تمكن فى المؤدى بالاتفاق والجبر انما يتحقق اذا كان المجبور قائما وقيامه ببقاء التحريـمة فيحكم ببقائها تحصيلا للغرض المطلوب ولهما أن السلام محلل فى نفسـه بالنص والاجماع وانما لا يعمل ضرورة الحاجة الى أداء السجدة ولا ضرورة اذا لم يعد فيعمل عمله لتحقق المقتضى وزوال المانع وهذا يجر الى تخلص العلة كما ترى والخلاص معلوم لا يقال اذا كان بقاء التحريمة ضرورة أداء السجـدة ينبغى أن لا يتعدى الى جواز الاقتداء لانه تشكيك فى المجمع عليـه فلا يكون مسموعا واذا عرف هذا الاصل تجرى عليه الفروع منها مسئلة الكتاب فان عند محمد الاقتداء صحيح على سبيل البتات وعندهما على سبيل التوقف ومنها انتقاض الطهارة بالقهقهة عنـده تنتقض لبقاء التحريمة خـلافا لهما ومنها تغير الفرض بنية الاقامة فى هذه الحالة عنده يتغير لكونها فى حرمة الصلاة كما لو نوى قبل السـلام وعندهما لا يتغـير لانها لم تكن فى حرمة الصلاة فان قيل اذا كان الخروج موقوفا كان خارجا من وجه دون وجه وذلك يستدعى أن يكون حكم هـذه المسائل عنـدهما كحكمها عنده احتياطا أجيب بأنه ليس معناه الخروج من وجه دون وجـه بل معناه الخروج من كل وجه لكن بعرضـية العود كما سنذ كره

قال (ومن صلى ركعتين تطوعا فسها فيهما وسجـد للسهو ثم أراد أن يصلى أخريين لم يبن) لان السجود يبطل لوقوعه فى وسط الصلاة بخلاف المسافر اذا سجد للسهو ثم نوى الاقامة حيث يبنى لانه لو لم يبن يبطل جميع الصلاة ومع هذا لو أدى صح لبقاء التحريمة (ومن سلم وعليه سجدتا السهو فدخل رجل فى صلاته بعد التسليم فان سجد الامام كان داخلا والا فلا) وهذا عند أبى حنيفة وأبى يوسف وقال محمد هو داخل سجـد الامام أو لم يسجد لان عنده سـلام من عليـه السهو لا يخرجه عن الصـلاة أصلا لانها وجبت جبرا للنقصـان فـلا بد من أن يكون فى احرام الصـلاة وعنـدهما يخرجه على سبيل التوقف لانه محلل فى نفسـه وانما لا يعمل لحاجته الى أداء السجدة فلا يظهر دونها ولا حاجة على اعتبار عدم العود ويظهر الاختلاف فى هذا وفى انتقاض الطهارة بالقهقهة وتغـير الفرض بنية الاقامة فى هذه الحالة

الى المقتدى (قوله لم يبن) أى ليس له أن يبنى (قوله بخلاف المسافر) الحاصل أن نقض الواجب وابطاله لا يجوز الا اذا استلزم تصحيحه نقض ما هو فوقـه ففى مسـئلة الكتاب امتنع البنـاء لانه نقض للواجب المذ كور وهو سجود السهو ووجب البناء فى المسافر يسجد ثم ينوى الاقامـة لتحقق ذلك الموجب ومن ابتلى بين أمرين وجب عليه أن يختار أقلهما محذورا وقال السرخسى حقيقة الفرق أن العود الى حرمة الصلاة بالسجود بعد التحليل لضرورة ترجع الى اكمال تلك الصلاة لا أخرى ونية الاقامة تعمل فى اكمال تلك الصلاة فظهر عود الحرمة فى حقها فأما كل شفع من النفل فصلاة على حدة ولم تعد الحرمـة فى حق صلاة أخرى فلا يمكن البناء بعد ما اعتـبر محللا لكن مقتضاه أن لا يصح البناء وهو مخالف لما عرف من كلامهم فوجب أن يعول على الاول واذا بنى قيـل لا يسجد للسهو فى الآخر لان السجود الاول وقع جابرا حين وقع وقيل الاصح أنه يسجد لبطلان الاول بما طرأ من وصـل الباقى (قوله جبرا للنقصان) أى النقصان الكائن فى نفس الصلاة فلا بد أن يكون فى حرمة الصلاة ولا يخفى أن هذه الملازمة غير ضرورية بل نظرية اذ لا مانع فى العقـل من اعتبار الجابر بعدها متصلا لكن تركوا بيانها لانها اتفاقية بينهم وزفر مع محمد وحاصله أنه تراخى الحكم عن العلة لهذه الضرورة (قوله وانما لا يعمل لحاجته الى أداء السجدة)

(قوله فلا ضرورة فى البناء بل فيه احراز فضيلة الدوام وفيـه نقض الواجب) أقول الضمير فى قوله بل فيه وفى قوله وفيه راجعان الى البناء فى قوله ولا ضرورة فى البناء (قوله لا يقال اذا كان بقاء التحريـمة الخ) أقول فيـه بحث (قوله أجيب بأنه ليس معناه الخروج الخ) فى المحيط البرهانى وعندهما يخرجه خروجا موقوفا ان عاد الى سجود السهو بين أنه لم يخرجه وان لم يعد بين انه أخرجه اه

وقوله (ومن سلم يريد به قطع الصلاة) يعني في عزمه أن لا يسجد للسهو (فعليه أن يسجد للسهو) في مجلسه قبل أن يقوم أو يتكلم وفي رواية قبل أن يتكلم أو يخرج من المسجد وهذه تفيد أن الانحراف عن القبلة في المسجد غير مانع عن السجود وقوله (لان هذا السلام) أي سلام من عليه سجدة السهو (غير قاطع) أي بالاتفاق أما عند محمد فلانه لم يشرع محللا وأما عندهما فلانه ان كان محللا فهو محمول على سبيل التوقف لا على سبيل البتات وكل مالم يشرع قاطعا لا يقطع الصلاة فدل على أن القطع لا يحصل بالسلام فبقيت نيته وهي لا تصلح للقطع أيضا لانه لما ثبت أن السلام غير قاطع شرعا جعله قاطعا بالنية تغيير المشروع وهو لا يتغير بالقصد والعزائم واعترض بوجهين أحدهما ان السلام وحده مخرج عن حرمة الصلاة عندهما فكيف لا يكون مخرجا مع نية القطع وهل هذا الا تناقض فان غاية ما في الباب أن لا تكون النية معتبرة وأما السلام وحده فموجود فكأنهما قالا السلام مخرج السلام غير مخرج والثاني أن نية الاشتراك تغير أفضل المشروعات ومع ذلك اذا نواه غير الايمان في الحال والجواب عن الاول أن سلام من عليه السهو مخرج عن احرام الصلاة لكن على عرضية العود اليه بالسجود من غير تفرقة بين أن ينوي العود أو ينوي عدم العود أو لم ينو شيأ فانه لا معتبر لنيته والمسئلة الاولى كانت لبيان الاطلاق وهذه لبيان التقييد ولا تناقض في ذلك وعن الثاني بأن كلامنا ان الشرع جعل سلام الساهي غير قاطع وهو يريد أن يجعله قاطعا بقصده وعزيمته وليس له ذلك لانه تغيير للمشروع وليس من قصد من من ينوي الاشتراك أن يجعل الايمان المشروع غير مشروع بقصده وعزيمته فليس مما نحن فيه فتأمله يغنيك عما طول في الكتب

(ومن سلم يريد به قطع الصلاة وعليه سهو فعليه أن يسجد للسهو) لان هذا السلام غير قاطع ونيته تغيير المشروع فلغت

أي في حرمة الصلاة فلا يظهر عدم عمله دونها أي دون السجدة وهذا يحتمل كونه قبل السجدة حلل لانه لم يتحقق أوان الضرورة وهو السجدة فلا يتأخر عمله فيثبت التحليل ثم يعود الى حرمة الصلاة بالسجود ويحتمل أنه قبلها متوقف على ظهور عاقبته ان سجد تبين أنه لم يخرجه وان لم يسجد تبين أنه أخرجه من وقت وجوده اذ تبين عدم الضرورة الموجبة لتخلف تحليله عنه ثم ظهر أن الاحتمالين قولان للمشايخ حكاه خلافا صريحا بينهم في البدائع منهم من اختار الثاني ومنهم من اختار الاول قال وهو أسهل لتخريج الفروع والتوقف في بقاء التحريمة وبطلانها أصح لان التحريمة واحدة فاذا بطلت لا تعود الا باعادة ولم توجد اهـ ولا يبعد جعل الشرع نفس السجود والعود اليه اعادة ويعني بالفروع ما ذكره من الاقتداء بعد السلام عند محمد يصير مقتديا بالنية وعندهما يوقف على السجود وانتقاض الطهارة بالقهقهة بعده عنده وعندهما لا ينتقض وكذا لو ضحك المقتدي في هذه الحالة وفي تغير الفرض بنية الاقامة بعده قبل السجود عند محمد فيصير أربعا وعندهما لا يتغير لان النية لم تحصل في حرمة الصلاة ويسقط سجود السهو لانه لو سجد تغير فرضه فيكون مؤديا سجود السهو في وسط الصلاة فيتركه ويقوم ولا يؤمر بأداء شيء اذ كان في أدائه أبطاله وفيمن اقتدى به انسان بنية التطوع ثم تكلم هذا المقتدي قبل أن يسجد الامام لا يجب على المقتدي قضاء شيء عندهما وان سجد الامام لانه تكلم قبل صحة الاقتداء وعند محمد يلزمه قضاء ما يصلي الامام وقوله في النهاية عندهما يخرج بالسلام من كل وجه لأن معنى التوقف أن يثبت الخروج من وجه ثم بالسجود يدخل في حرمة الصلاة لانه لو كان في حرمة الصلاة من وجه لكانت الاحكام على عكسها عندهما أيضا كما هو مذهب محمد من انتقاض الطهارة بالقهقهة ولزوم الاداء بالاقتداء ولزوم الاربع عند نية الاقامة عملا بالاحتياط يشير الى أن معنى التوقف المقابل لما اختاره مما استدل عليه بالفروع المذكورة كونه في حرمتها من وجه دون وجه وهو غير لازم من القول بالتوقف للمتأمل اذ حقيقته توقف الحكم بأنه خرج عن حرمة الصلاة أولا فالثابت في نفس الامر أحدهما عينا والسجود وعدمه معرف كما يفيده ما هو مصرح به في البدائع من التجويزين وهذا قط لا يوجب الحكم بكونه بعد السلام في الصلاة من وجه دون وجه بل الوقوف عن الحكم بأنه خرج من كل وجه أو لم يخرج من وجه أصلا فتأمل وكأنه رحمه الله لم يدر تحقق ثبوت الخلاف السابق في معنى التوقف

(قوله لان هذا السلام غير قاطع) لانه في محله بعد القعدة فهو محلل منه ونيته تغيير المشروع وهو القطع ليترتب عليه ترك السجود والنية المجردة عن العمل غير المستحق عليه لا يؤثر ابطال ما ركنه اعمال الجوارح وهو السجود فلغت بخلاف نية الكفر فانها تؤثر ابطال الايمان والعياذ بالله تعالى لان ركنه عمل الباطن فقط عند المحققين والاقرار انما هو شرط اجراء الاحكام وهو فرض فيه وانما قيدنا العمل بكونه غير مستحق لينندفع ما يقال هذه مقرونة بالعمل وهو التسليم هذا واعلم أن ما قدمناه من قولنا سلام من عليه السهو لا يخرجه عن حرمة الصلاة لا يستلزم وقوعه قاطعا والا لم يعد الى حرمتها بل الحاصل

(قوله وعن الثاني الى قوله وليس من قصد من ينوي الاشتراك) أقول ولك أن تقول تغيير الوصف أهون من ابطال الاصل فاذا جاز الثاني جاز الاول بالطريق الاولى والاولى في الجواب أن يقال الايمان أمر قلبي لا يجامع فيه الاشتراك للتضاد ولا كذلك أفعال الجوارح فتأمل

من هذا أنه اذا وقع في محله كان محللا مخرجا وبعد ذلك ان لم يكن عليه شئ مما يجب وقوعه في حرمة الصلاة كان قاطعا مع ذلك وان كان فان سلم ذاكرا له وهو من الواجبات فقد قطع وتقرر النقص وتعذر جبره الا أن يكون ذلك الواجب نفس سجود السهو وان كان ركنا فسدت وان سلم غير ذاكر أن عليه شيأ لم يصر خارجا وعلى هذا تجرى الفروع فلنذكر طرفا ينفع الله سبحانه به ان شاء الله عز وجل فنقول ولا قوة الا بالله تعالى اذا سلم وانصرف ثم ذكر أن عليه سجدة صلبية أو سجدة تلاوة فان كان في المسجد ولم يتكلم وجب عليه أن يأتي به ولو انصرف عن القبلة لان سلامه لم يخرجه عن الصلاة حتى لو اقتدى به انسان بعد هذا السلام صار داخلا فان سجد سجد معه وان لم يسجد فسدت صلاته اذا كان المتروك صلبية وفسدت صلاة الداخل بفسادها بعد صحة الاقتداء ووجب القضاء على الداخل حتى لو دخل في فرض رباعي متنفلا يلزمه قضاء الاربع ان كان الامام مقيما وركعتين ان كان مسافرا وان كان في الصحراء فانصرف ان جاوز الصفوف خلفه أو يمنة أو يسرة فسدت في الصلبية وتقرر النقص وعدم الجبر في التلاوية والسهوية وان مشى امامه لم يذكر في ظاهر الرواية وحكمه ان كان له سترة يعني مالم يجاوزها الا ان جاوزها وان لم تكن سترة فقيل ان مشى قدر الصفوف خلفه عاد أو أكثر امتنع البناء وهو مروى عن أبي يوسف اعتبارا لاحد الجانبين بالآخر وقيل ان جاوز موضع سجوده لا يعود وهو الاصح لان ذلك القدر في حكم خروجه من المسجد فكان مانعا من الاقتداء ولو تذكر بعد السلام من الظهر أنه ترك صلبية فقام واستقبل الظهر فصلى أربعا فسدت لان نية الاستقبال لم تصح لانه كان في الاولى فصار خالطا المكتوبة بالنافلة قبل اكمال أركانها وهذه نظير من صلى ركعتين من المغرب فسلم على ظن الاتمام ثم تذكر فكبر للاستقبال فصلى ثلاثا ان صلى ركعة وقعد قدر التشهد جازت المغرب والا فسدت لان نية المغرب ثانيا لم تصح فبقي في الاولى فاذا صلى ركعة وقعد تمت والا فلا ولو سلم وعليه تلاوية وسهوية غير ذاكر لهما أو ذاكر السهو خاصة لا يعد سلامه قاطعا فاذا تذكر يسجد التلاوة أولا ثم يتشهد ويسلم لما قدمنا من أن سجدة التلاوة ترفع القعدة ثم يسجد للسهو ويتشهد ويسلم وان سلم ذاكرا لهما أو للتلاوة خاصة كان قاطعا وسقطت عنه التلاوية والسهو لامتناع البناء بسبب الانقطاع الا اذا تذكر أنه لم يتشهد على ما في فتاوى قاضيخان حيث قال اذا سلم وهو ذاكر أن عليه سجدة التلاوة ثم تذكر أنه لم يتشهد فانه لا يعود للتشهد ويسجد للتلاوة وصلاته تامة وان سلم وعليه صلبية وسهوية غير ذاكر لهما أو ذاكرا للسهوية لم يكن سلامه قاطعا ويفعل كالاول وان كان ذاكرا لهما وللصلبية خاصة فهو قاطع فتفسد صلاته ولو سلم وعليه صلبية وتلاوية وسهوية غير ذاكر لهن أو ذاكر السهوية لم يقطع ويقضي الاولين مرتبا الاول فالاول وهذا يفيد وجوب النية في المقضي من السجدات وسنبينه في التتمة التي تقدم الوعد بها ثم يتشهد ويسلم ثم يسجد للسهو وان كان ذاكرا الصلبية أو التلاوية فسدت وكان سلامه قاطعا وهذا في الصلبية ظاهر لانه سلم عمدا ذاكرا ركنا عليه وأما في التلاوية فالمذكور ظاهر الرواية وروى أصحاب الاملاء عن أبي يوسف لا تفسد لان سلامه في حق الركن سلام سهو لا يوجب فساد الصلاة وفي حق الواجب عمد وهو لا يوجبه أيضا بخلاف ما اذا كان ذاكرا الصلبية دون التلاوية ودفع بأن جانب الواجب يوجب الخروج من الصلاة وجانب الركن ان لم يوجبه لا يمنع من الاخراج فكل سلام الاصل فيه أن يكون مخرجا لانه جعل محللا شرعا قال صلى الله عليه وسلم تحليلها التسليم ولانه من باب الكلام على ما مر الا أنه منع من الاخراج حالة السهو دفعا للحرج لكثرة السهو وغلبة النسيان ولا يكثر سلام من علم أن عليه الواجب لان ظاهر حال المسلم أنه لا يترك الواجب فيبقى مخرجا على أصل الوضع واذا تمت علة الاخراج وجانب الركن غير مانع منه كما قلنا صار محكوما بخروجه عن الصلاة شرعا قبل اكمال الاركان فتفسد وما أحسن عبارة محمد رحمه الله وأخصرها حيث قال فسدت في الوجهين لانه لا يستطيع

(ومن شك في صلاته فلم يدر أثلاثا صلى أم أربعا وذلك أول ما عرض له استأنف) لقوله عليه السلام اذا شك أحدكم في صلاته أنه كم صلى فليستقبل الصلاة (وان كان يعرض له كثيرا بنى على أكبر رأيه) لقوله عليه السلام من شك في صلاته فليتحر الصواب (وان لم يكن له رأي بنى على اليقين) لقوله عليه السلام من شك في صلاته فلم يدر أثلاثا صلى أم أربعا بنى على الاقل والاستقبال بالسلام أولى لانه عرف محللا دون الكلام ومجرد النية يلغو

أن يقضي التي كان ذاكرا لها بعد التسليم واذا جعلت عليه قضاء التي كان ناسيا لها وجب أن يقضي التي كان ذاكرا لها واذا سلم وعليه السهو وتكبير التشريق والتلبية بان كان محرما في أيام التشريق لا يسقط عنه ذلك كله سواء كان ذاكرا للكل أو ساهيا عن الكل واذا أراد أن يؤدي يقدم بعد سجدتي السهو التكبير ثم التلبية ولو بدأ بالتلبية قبل السهو سقطت سجدتا السهو والتكبير ولو لبى قبل التكبير يسقط التكبير ولو سلم وعليه صلبية وتلاوية وسهو والتكبير والتلبية غير ذاكر لهما سجدهما على الترتيب في وجوبهما ثم يفعل الباقي ولو بدأ بالتلبية فسدت أو بالتكبير لا تفسد ويجب عليه اعادته بعد فعل هذه الاشياء والله سبحانه أعلم (قوله ومن شك في صلاته) قيد بالظرف لانه لو شك بعد الفراغ منها أو بعد ما قعد قدر التشهد لا يعتبر الا ان وقع في التعيين ليس غير بأن تذكر بعد الفراغ أنه ترك فرضا وشك في تعيينه قالوا يسجد سجدة واحدة ثم يقعد ثم يقوم فيصلي ركعة بسجدتين ثم يقعد ثم يسجد للسهو لاحتمال أن المتروك الركوع فلابد من الركعة وسجدتين لان السجود الذي كان أوقعه دونه لا عبرة به وان كان سجدة فقد سجد ولو تذكر في العصر أنه ترك سجدة وشك أنها منها أو من الظهر يتحرى فان لم يقع تحريه على شيء يتم العصر ويسجد سجدة واحدة لاحتمال أنه تركها منها ثم يعيد الظهر ثم العصر احتياطا استحبابا ولو لم يعد العصر لا شيء عليه ولو علم أنه أدى ركنا وشك أنه كبر للافتتاح أو لا أو هل أحدث أو لا أو أصابه نجاسة أو هل مسح برأسه أو لا ان كان أول مرة استقبل والا مضى ولا يلزمه الوضوء ولا غسل ثوبه بخلاف ما لو شك أن هذه تكبيرة الافتتاح أو القنوت فانه لا يصير شارعا لانه لم يثبت له شروع بعد ليجعل للقنوت ولا يعلم انه نوى ليكون للافتتاح وفي الفتاوى لو شك في تكبيرة الافتتاح فأعاد التكبير والثناء ثم تذكر كان عليه السهو ولا تكون الثانية استقبالا وقطعا للاولى هذا في ترك الفعل فلو كان تذكر أنه ترك قراءة فسدت لاحتمال كونها قراءة ثلاث ركعات ولو كان صلى صلاة يوم وليلة ثم ذكر أنه ترك القراءة في ركعة واحدة ولا يدري من أي صلاة يعيد صلاة الفجر والوتر لانهما يفسدان بترك القراءة في ركعة الا ان كان متذكرا أنه ترك في ركعتين فحينئذ يعيد الفجر والمغرب والوتر ولو تذكر أنه تركها في أربع أعاد الرباعيات الثلاث فقط وعلى هذا ينبغي اذا تذكر تركها في ثلاث والمسئلة بحالها أن يعيد ما سوى الفجر ولا اشكال أنه اذا شك في الوقت أنه صلى أو لا تجب عليه الصلاة وقد أسلفنا أنه اذا تيقن ترك صلاة من يوم وليلة وشك فيه تجب عليه صلاة يوم وليلة (قوله وذلك أول ما عرض له) قيل معناه أول ما عرض له في عمره من حين بلغ وقيل أول ما عرض في تلك الصلاة وقيل معناه أن السهو ليس بعادة له (قوله لقوله صلى الله عليه وسلم اذا شك الخ) الحاصل أنه قد ثبت عندهم أحاديث هي قوله صلى الله عليه وسلم اذا شك أحدكم في صلاته فليستقبل وهو غريب وان كانوا هم يعرفونه ومعناه في مسند ابن أبي شيبة عن ابن عمر قال في الذي لا يدري صلى ثلاثا أم أربعا يعيد حتى يحفظ وأخرج نحوه عن سعيد بن جبير وابن الحنفية وشريح وما في الصحيح اذا شك أحدكم فليتحر الصواب فليتم عليه وتقدم أول الباب ولفظ التحري وان لم يروه مسعر والثوري وشعبة ووهيب بن خالد وغيرهم فقد رواه منصور بن المعتمر الحافظ

قال (ومن شك في صلاته) ومن شك في كمية ما صلى فلا يخلو اما أن يكون أول ما عرض الشك له أو لا فان كان الاول استأنف الصلاة واختلفوا في معنى قوله أول ما عرض له قال صاحب الاجناس معناه أول ما سها في عمره وقال شمس الائمة السرخسي معناه أن السهو ليس بعادة له لا أنه لم يسه قط وقال فخر الاسلام يعني في هذه الصلاة وهما قريبان وان كان الثاني وهو أن يعرض له الشك كثيرا فلا يخلو إما أن يكون له رأي أو لا فان كان بنى عليه وان لم يكن بنى على الاقل وهذا لانه روي عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال اذا شك أحدكم في صلاته انه كم صلى فليستقبل الصلاة وروي انه صلى الله عليه وسلم قال من شك في صلاته فليتحر الصواب وروي أنه عليه السلام قال من شك في صلاته فلم يدر أثلاثا صلى أم أربعا بنى على الاقل ومعلوم أن التوفيق لابد منه بين الادلة مهما أمكن وقد أمكن بحمل كل واحد منها على صورة من الصور المذكورة فيحمل الحديث الاول على الصورة الاولى لان فيه الامر بالاستقبال وذلك يناسب الصورة الاولى لعدم التكرار المفضي الى الحرج بترك الاستقبال ويحمل الثاني على الثانية لان فيه الامر بالتحري الذي هو طلب الاحرى والأحرى هو ما يكون أكثر رأيه عليه وتعين الثالث للثالثة يقتضي الشك والامر بالبناء على الاقل وقوله (والاستقبال بالسلام أولى) يتعلق بأولى الصور يعني اذا استأنف والاستئناف بالسلام أولى لا بالكلام أو بمجرد النية (لانه) أي السلام (عرف محللا دون الكلام ومجرد النية لغو) ما لم يتصل بالعمل القاطع

وعند البناء على الاقل يقعد في كل موضع يتوهم آخر صلاته كي لا يصير تاركا فرض القعدة

الحافظ واعتمد عليه أصحاب الصحيح وما أخرجه الترمذي وابن ماجه عن عبد الرحمن بن عوف رضي الله عنه قال سمعت النبي صلى الله عليه وسلم يقول اذا سها أحدكم في صلاته فلم يدر واحدة صلى أو ثنتين فليبن على واحدة فان لم يدر ثنتين صلى أو ثلاثا فليبن على ثنتين فان لم يدر ثلاثا صلى أو أربعا فليبن على ثلاث وليسجد سجدتين قبل أن يسلم قال الترمذي حديث حسن صحيح فلما ثبت عندهم الكل سلكوا فيها طريق الجمع بحمل كل منها على محمل بحجة حمله عليه فالاول على ما اذا كان أول شك عرض له اما مطلقا في عمره أو في تلك الصلاة الى آخر ما تقدم من الخلاف واختير الحمل على ما اذا كان الشك ليس عادة له لانه يجمع الاول بلا شك والثاني ظاهر او يساعده المعنى وهو أنه قادر على اسقاط ما عليه دون حرج لان الحرج بالزام الاستقبال انما يلزم عند كثرة عروض الشك له وصار كما اذا شك أنه صلى أولا والوقت باق تلزمه الصلاة لقدرته على يقين الاسقاط دون حرج لان عروضه قليل بخلافه بعد الوقت لا يلزم لان الظاهر خلافه فلا يدفع الشك حكم الظاهر وحمل عدم الفساد الذي تظافر عليه الحديثان الآخران على ما اذا كان يكثر منه للزوم الحرج بتقدير الالزام وهو منتف شرعا بالنافي فوجب أن حكمه العمل بما يقع عليه التحري ويجعل محل الحديث الثاني فاذا لم يقع تحريه على شئ وجب البناء على المتيقن وهو محمل الثالث جمعا بين الاحاديث وأما ما يفيده بعض الاحاديث من اناطة سجود السهو بمجرد الشك وان ذكر الصواب يقينا وبنى عليه فحمله أن يشغله الشك قدر أداء ركن حتى يلزمه تأخير ركن أو واجب

(قوله وعند البناء على الاقل يقعد في كل موضع يتوهم آخر صلاته كي لا يترك الفرض) وهو القعدة مع تيسر طريق توصله الى يقين عدم تركها ثم في هذه الافادة قصور لان المسطور يفيد أنه عند البناء على اليقين يقعد في كل موضع يتوهمه محل قعود سواء كان آخر صلاته أولا ولنسق ذلك قالوا اذا شك في الفجر أن التي هو فيها أولى أو ثانية تحرى فان وقع تحريه على شئ أتم الصلاة عليه وسجد للسهو وكذا في جميع صور الشك اذا عمل بالتحري أو بنى على الاقل يسجد ولم يكن مما ينبغي اغفال ذكر السجود في الهداية والنهاية فان لم يقع تحريه على شئ يبني على الاقل فيتم تلك الركعة ثم يقعد لاحتمال أنها ثانية ثم يقوم فيصلي ركعة أخرى لانها ثانيته بحكم وجوب الاخذ بالاقل ثم يقعد ويسجد لسهو وان شك أنها ثانية أو ثالثة تحرى فان لم يقع تحريه على شئ وهو قائم قعد ولا يتم تلك الركعة لاحتمال كونها الثالثة فيكون تاركا للفرض القعدة ثم يقوم فيصلي أخرى لجواز كون القيام الذي رفضه بالقعود ثانيته وقد تركه فعليه أن يصلي أخرى ليتم صلاته وان كان قاعدا والمسئلة بحالها ولم يقع تحريه على شئ أو وقع على أنها ثالثة تحرى في القعدات فان وقع تحريه أنه لم يقعد على ما قبلها أو لم يقع تحريه على شئ فسدت لان صلاته في الوجهين دارت بين الصحة والفساد فتفسد احتياطا وان شك أنها أولى أو ثالثة لا يتم ركعة بل يقعد قدر التشهد ويرفض القيام ثم يقوم فيصلي ركعتين ثم يتشهد ويسجد للسهو ولو كان شكه في أنها ثانية أو أولى وقع في سجوده يمضي فيها سواء كانت الاولى أو الثانية لانها ان كانت أولى لزمه المضي فيها وان كانت الثانية يلزمه تكميلها ثم اذا رفع من السجدة الثانية يقعد قدر التشهد ثم يقوم فيصلي ركعة ولو شك في سجوده أنها ثانية أو ثالثة ان كان في السجدة الاولى أمكنه اصلاح صلاته على قول محمد لانه ان كانت ثانية كان عليه اتمام هذه الركعة وان كانت ثالثة لا تفسد عند محمد لانه لما تذكر في السجدة الاولى ارتفعت تلك السجدة وصار كأنها لم تكن كما لو سبقه الحدث فيها من الركعة الخامسة وهذا أيضا يدل على خلاف ما في الهداية بما قدمناه في تذكر صلبية من أن اعادة الركن الذي فيه التذكر مستحب ولو فرعنا عليه ينبغي أن تفسد هنا لعدم ارتفاض السجدة المذكورة وان كان الشك في السجدة الثانية بطلت صلاته وقياس هذا أن تبطل اذا وقع الشك بعد رفعه من السجدة الاولى بعد

وقوله (وعند البناء على الاقل) يتعلق باخراها وبيان ذلك أن الشك اذا وقع في ذوات الاربع أنها الاولى أو الثانية عمل بالتحري فان لم يقع تحريه على شئ بنى على الاقل فجعلها أولى ثم يقعد لجواز أنها ثانيتها والقعدة فيها واجبة ثم يقوم ويصلي ركعة أخرى ويقعد لانا جعلناها في الحكم ثانية ثم يقوم ويصلي ركعة أخرى ويقعد لجواز أنها رابعتها ثم يقوم ويصلي ركعة أخرى ويقعد لانا جعلناها رابعتها في الحكم والقعدة فيها فرض وذوات الثلاث على هذا القياس وان وقع الشك بعد الفراغ من التشهد أو بعد السلام حمل على انه أتم الصلاة حملا لامره وعلى الصلاح وهو الخروج منها على وجه التمام

الثانية أولا وان وقع الشك فى الرباعية أنها الاولى أو الثانية عمل بالتحرى على ماتقدم فان لم يقع تحريه على شئ بنى على الاقل فيجعلها أولى ثم يقعد لجواز أنها ثانية والقعدة فيها واجبة ثم يقوم ويصلى أخرى ويقعد لانها ثانية فى الحكم والقعدة فيها واجبة ثم يقوم فيصلى أخرى ويقعد لاحتمال أنها رابعة ثم يقوم فيصلى أخرى ويقعد لانها الاخيرة حكما فقد علمت أن القعود منوط بتوهم كون المحل محل لزومه واجبا أو فرضا ولو شك فى أنها الرابعة أو الخامسة أو أنها الثالثة أو الخامسة فهو على القياس الذى ذكرناه فى الفجر فيعود الى القعدة ثم يصلى ركعة ويتشهد ثم يقوم فيصلى أخرى ويقعد ويسجد للسهو ولو شك فى الوتر وهو قائم أنها ثانية أو ثالثة يتم تلك الركعة ويقنت فيها ويقعد ثم يقوم فيصلى أخرى ويقنت فيها أيضا هو المختار بخلاف المسبوق فى الوتر بركعتين فى رمضان اذا قنت مع الامام فى الثالثة ثم قام الى قضاء ماسبق به لايقنت ثانيا فى ثالثته وكذا لو أدرك الامام فى ركوع الثالثة جعل كادراكه القنوت معه نظيره من سمع من امام آية سجدة فلم يسجدها ثم دخل معه فى تلك الركعة يسقط عنه السجود لانه بادراك تلك الركعة معه صار مدركا لكل مافيها وهذا الفرق بين المسبوق فى الوتر والساهى فيه فى حق القنوت هو مختار الصدر الشهيد وهذا لان المسبوق مأمور أن يقنت مع الامام لانه مدرك آخر صلاته فقد قنت فى موضعه فلا يقنت ثانيا لان تكراره غير مشروع والشاك لم يتيقن بوقوع الاول فى موضعه فيقنت مرة أخرى وتقدمت هذه فى باب الوتر (تتمة) فى ترك السجدات والركوع والاختلاف بين الامام والقوم فى السهو أما ترك السجود فقد انتظم مما قدمناه وجوب قضائه وهل تجب النية ان علم أنها من غير الركعة الاخيرة أو تحرى فوقع تحريه على ذلك أو لم يقع على شئ وبقى شاكا فى أنها من الركعة الاخيرة أو ماقبلها نوى القضاء وان علم أنها من الاخيرة لايحتاج الى نية وعلى هذا ماذكروا فيمن سلم فى صلاة الفجر وعليه سجود السهو فسجد وقعد وسلم وتكلم ثم تذكر أن عليه صلبية من الاولى فسدت صلاته وان تركها من الثانية لاتفسد ونابت احدى سجدتى السهو عن الصلبية لانها لم تصر دينا فى ذمته ليحتاج فى صرف السجدة اليها الى النية بخلاف الفصل الاول الا فى رواية عن أبى يوسف أنها لاتفسد فى الوجهين ولو تذكر التلاوة دون السهو فسجدها ثم تذكر أن عليه صلبية فصلاته فاسدة فى الوجهين وفى المنتقى لاتنوب التلاوة والسهو عن الصلبية الا اذا ظهر أنه لم يكن عليه تلاوة أو سهو وحينئذ كلاهما تنوبان ولو تذكر أنه ترك منها سجدتين ان علم أنه تركهما من الاولى والاخيرة فعليه أن يسجدهما ويتشهد ويسلم ويسجد للسهو أو من الاولى فعليه أن يصلى ركعة ولو لم يعلم كيف تركها سجد سجدتين ينوى القضاء فى الاولى ثم يصلى ركعة ومن أدركه فى الركوع الثانى لايكون مدركا لتلك الركعة لان السجدتين يضمان الى الركوع الاول وفى رواية الى الركوع الثانى فعلى هذه الرواية يصير مدركا وان كان لايعلم من أيهما ترك فانه يسجد سجدتين أولا ويتشهد لاحتمال أنه تركهما من الثانية ولا يسلم ثم يقوم فيصلى ركعة ويتشهد ويسلم لاحتمال أنهما من الاولى ويسجد للسهو ولو ذكر أنه ترك منها ثلاث سجدات فانه يسجد سجدة ويصلى ركعة ثم يتشهد كما ذكرنا ولا ينوى القضاء فى السجدة وقال الهندوانى هذا اذا نوى بالسجدة الالتحاق بالركعة التى قيدها بالسجدة أما اذا لم ينو ذلك يسجد ثلاث سجدات وقال خواهرزاده يسجد ثلاث سجدات ويصلى ركعة مطلقا ولو ذكر أنه ترك منها أربع سجدات سجد سجدتين ويضم الى الركوع الاول فى رواية وفى رواية الى الركوع الثانى ويصلى ركعة أخرى ثم رأيت أن أكتب تمام فصل السجدات المذكور فى مختصر المحيط قال مسائله مبنية على أصول منها أن السجدة متى فاتت عن محلها لاتصح الا بالنية لانها وجبت قضاء والقضاء لايتأدى الا بالنية المعينة وانما تصير فائتة عن محلها اذا تخلل بينها وبين محلها ركعة تامة لان مادون الركعة يحتمل الرفض فيرتفض وتلتحق بمحلها وهذا يوافق ماقدمناه من فتاوى قاضيخان من وجوب اعادة ماوقع فيه التذكر

قبيل باب ما يفسد الصلاة ومنها أنه متى وقع الشك في ترك ركعة أو سجدة فانه يجمع بينهما للخروج عما عليه بيقين وتقدم السجدة على الركعة ولو قدم الركعة عليها فسدت صلاته لجواز أنه ترك السجدة لا غير فاذا أتى بها تمت صلاته فلا يضره زيادة ركعة ومتى قدم الركعة عليها يصير منتقلا الى التطوع قبل اكمال الفرض فتفسد صلاته ومنها أن ما تردد بين الواجب والبدعة يأتي به احتياطا وما تردد بين البدعة والسنة تركه لان ترك البدعة لازم وأداء السنة غير لازم ومنها أنه ينظر الى المتروك من السجدات والى المؤداة فأيهما أقل فالعبرة له لان اعتبار الاقل أسهل لتخريج المسائل ولو ترك سجدة من الفجر ساهيا ثم ذكرها قبل أن يتكلم سجدها وقعد وتشهد وسلم وسجد للسهو وينوي به ما عليه لجواز أنه تركها من الاولى ولو ترك سجدتين سجد سجدتين أولا ويقعد ثم يقضي ركعة وتشهد لاحتمال أنه تركهما من ركعتين فيلزمه قضاؤهما لا غير ويحتمل أنه تركهما من ركعة فلا تكون محسوبة من صلاته فلزمه قضاء ركعة فيجمع بينهما احتياطا ولو ترك ثلاث سجدات ذكر في الاصل أنه يسجد سجدة أخرى حتى يتم ركعة ثم يصلي ركعة أخرى قال الفقيه أبو جعفر الصحيح أنه يسجد ثلاث سجدات ويتشهد ثم يصلي ركعة ويتشهد لانه أتى بسجدة واحدة فتقيدت بها ركعة واحدة فاذا سجد أخرى تلتحق بالركوع الثاني باتفاق الروايات فقد صلى ركعتين كل ركعة بسجدة فتى صلى ركعة أخرى صار متطوعا بالثالثة وعليه سجدتان من الفجر فتفسد صلاته فيجب أن يسجد سجدتين أخريين حتى يتم الفرض وينوي في واحدة من السجدات قضاء ما عليه فيجزئه وان ترك النية في الكل لا يجزئه وان ترك أربع سجدات سجد سجدتين ويصلي ركعة ولا يخفى أن معناه اذا كان متيقنا أنه ركع في صلاته ولو ترك من المغرب أربعا سجد سجدتين ثم يصلي ركعتين لانه أتى بسجدتين فيحتمل أنه أتى بهما في ركعة فعليه ركعتان ويحتمل أنه أتى بهما في ركعتين فعليه سجدتان وركعة الا أن الركعة داخلة في الركعتين فيسجد سجدتين ولا يقعد ثم يصلي ركعتين ويقعد بينهما ولو ترك خمسا سجد سجدة وصلى ركعتين قالوا هذا اذا نوى بالسجدة عن الركعة التي قيدها بالسجدة الواحدة وان لم ينو تفسد ولو ترك من الظهر ثلاث سجدات سجد ثلاثا وقعد ثم صلى ركعة وان ترك أربعا سجد أربعا وقعد ثم يصلي ركعتين بقعدتين وان ترك خمسا سجد ثلاثا ولا يقعد بعدها لان هذه القعدة ترددت بين السنة والبدعة لانه ان تم له ركعتان فالقعدة سنة وان تم له ثلاث فالقعدة بدعة ثم يصلي ركعتين يقعد بينهما احتياطا لاحتمال أن صلاته قد تمت بركعة واحدة وان ترك ستا سجد سجدتين ويقعد ثم يصلي ثلاث ركعات ويقعد بعد الثانية والثالثة لانه أتى بسجدتين فان أتى بهما في الركعتين فعليه سجدتان وركعتان أو في ركعة فعليه ثلاث ركعات فيجمع بينهما وان ترك سبعا سجد سجدة وصلى ثلاث ركعات قالوا هذا اذا نوى بالسجدة عن الركعة التي قيدها بسجدة واذا سجد من غير نية ساهيا ثم تذكر فالحيلة لجواز صلاته أن يأتي بسجدتين وينوي باحداهما ما عليه حتى تلتحق احداهما بالركعة الاولى وتلتحق الثانية بالركعة الثانية فصار مصليا ركعتين ثم اذا صلى ثلاث ركعات وتشهد في الثانية من الثلاث جازت صلاته ولو ترك ثمان سجدات سجد سجدتين وصلى ثلاث ركعات وكذلك العصر والعشاء

﴿فصل منه﴾ لو صلى الفجر ثلاث ركعات ولم يقعد على الثانية وترك منها سجدة لا يعلم كيف ترك فسدت صلاته وكذا لو كان قعد لاحتمال أنه تركها من الاوليين وقد انتقل الى التطوع قبل اكمال الفرض فيحكم بالفساد احتياطا ولو ترك سجدتين أو ثلاثا فالاصح أنه تفسد لاحتمال أنه تركهما من الفريضة ولو ترك أربعا لا تفسد لانه أتى بسجدتين فلا يتقيد بهما أكثر من ركعتين فلا يصير منتقلا الى التطوع ويسجد سجدتين ثم يقعد ثم يصلي ركعة وأصله أن المتروك من السجدات اذا كان نصفها أو أقل من نصفها تفسد الصلاة وان كان أكثر من النصف لا تفسد ولو صلى الظهر خمسا وترك سجدة الى خمس تفسد ولو ترك ستا

لاتفسد ولوترك سبعا لاتفسد ويسجد ثلاث سجدات ولوترك ثمان سجدات سجد سجدتين ويصلي ثلاث ركعات ولوصلى المغرب أربعا وترك سجدة الى أربع تفسد ولوترك خمسا لاتفسد و يسجد ثلاث سجدات ويصلي ركعة ولوترك ستا سجد سجدتين وصلى ركعتين والله سبحانه أعلم * وأمااذا كان المتروك ركوعا فلنسق فصله بتمامه من البدائع قال رحمه الله اذا كان المتروك ركوعا فلا يتصور فيه القضا وكذا اذا ترك سجدتين من ركعة وبيان ذلك اذا افتتح الصلاة فقرأ وسجد قبل أن يركع ثم قام الى الثانية فقرأ وركع وسجد فهذا قد صلى ركعة واحدة ولا يكون هذا الركوع قضاء عن الاول لانه اذا لم يركع لم يعتد بذلك السجود لعدم مصادفته محله لان محله بعد الركوع فالتحق السجود بالعدم فكأنه لم يسجد وكان أداء هذا الركوع أداء في محله فاذا أتى بالسجود بعده صار مؤديا ركعة تامة وكذا اذا افتتح فقرأ وركع ولم يسجد ثم رفع رأسه فقرأ ولم يركع ثم سجد فهذا قد صلى ركعة واحدة ولا يكون هذا السجود قضاء عن الاول لان ركوعه وقع معتبرا لمصادفته محله لان محله بعد القراءة وقد وجدت الا أنه توقف على أن يتقيد بالسجدة فاذا قام وقرأ لم يقع قيامه وقراءته معتدا به لانه لم يقع في محله فلغا فاذا سجد صادف السجود محله لوقوعه بعد ركوع معتبر فتقيد ركوعه به فقد وجد انضمام السجدتين الى الركوع فصار مصليا ركعة وكذا اذا قرأ وركع ثم رفع رأسه وقرأ وركع وسجد فانما صلى ركعة لانه تقدم ركوعان ووجد السجود فيلتحق بأحدهما ويلغو الآخر غير أنه في باب الحدث جعل المعتبر الركوع الاول وفي باب السهو من نوادر أبي سليمان جعل المعتبر الركوع الثاني حتى ان من أدرك الركوع الثاني لا يصير مدركا للركعة على رواية باب الحدث وعلى رواية هذا الباب يصير مدركا لها والصحيح رواية باب الحدث لان ركوعه الاول صادف محله لحصوله بعد القراءة فوقع الثاني مكررا فلا يعتد به فاذا سجد يتقيد به الركوع الاول فصار مصليا ركعة وكذلك اذا قرأ ولم يركع وسجد ثم قام فقرأ وركع ولم يسجد ثم قام فقرأ ولم يركع وسجد فانما صلى ركعة لان سجوده الاول لم يصادف محله لحصوله قبل الركوع فلم يقع معتدا به فاذا قرأ وركع توقف هذا الركوع على أن يتقيد بسجود بعده فاذا سجد بعد القراءة تقيد ذلك الركوع به فصار مصليا ركعة وكذا ان ركع في الاولى ولم يسجد ثم ركع في الثانية ولم يسجد وسجد في الثالثة ولم يركع فلا شك أنه صلى ركعة واحدة لما مر غير أن هذا السجود ملتحق بالركوع الاول أم بالثاني فيه روايتان على مامر وعليه سجود السهو في هذه المواضع كلها لادخاله الزيادة في الصلاة ولا تفسد الا في رواية عن محمد فانه يقول زيادة السجدة الواحدة كزيادة الركعة بناء على أصله أن السجدة الواحدة قربة وهي سجود الشكر وعند أبي حنيفة وأبي يوسف السجدة الواحدة ليست بقربة الا سجدة التلاوة ثم ادخال الركوع الزائد أو السجود الزائد لا يوجب فساد الفرض لانه من أفعال الصلاة والصلاة لا تفسد بوجود أفعالها بل بوجود مايضادها بخلاف مااذا زاد ركعة كاملة لانها فعل صلاة كامل فانعقد نفلا فصار منتقلا اليه فلا يبقى في الفرض فكان فساد الفرض بهذا الطريق لا للمضادة بخلاف زيادة مادون الركعة انتهى وكون سجدة الشكر قربة وهو كما ه وقول محمد أوجه لانه مقتضى الادلة السمعية المتكثرة وستتم الفائدة بها آخر هذا الفصل وأما الاختلاف بين الامام والقوم في السهو ففي فتاوى قاضيخان صلى وحده أو امام صلى بقوم فلما سلم أخبره عدل أنك صليت الظهر ثلاثا قالوا ان كان عند المصلي أنه صلى أربعا لا يلتفت الى قول المخبر وان شك في أنه صادق أو كاذب روى عن محمد أنه يعيد صلاته احتياطا وان شك في قول عدلين يعيد صلاته وان لم يكن المخبر عدلا لا يقبل قوله ولو وقع الاختلاف بين الامام والقوم فقالوا صليت ثلاثا وقال بل أربعا فان كان الامام على يقين لا يعيد الصلاة بقولهم وان لم يكن على يقين يأخذ بقولهم فان اختلف القوم فقال بعضهم ثلاثا وقال بعضهم أربعا والامام مع أحد الفريقين يؤخذ بقول الامام وان كان معه واحد لمكان الامام فان أعاد الامام الصلاة وأعادوا معه مقتدين به صح اقتداؤهم لان الامام ان

﴿باب صلاة المريض﴾

(اذا عجز المريض عن القيام صلى قاعدا يركع ويسجد) لقوله عليه السلام لعمران بن حصين رضى الله عنه صل قائما فان لم تستطع فقاعدا فان لم تستطع فعلى الجنب تومئ ايماء ولان الطاعة بحسب الطاقة قال (فان لم يستطع الركوع والسجود أومأ ايماء) يعنى قاعدا لانه وسع مثله (وجعل سجوده أخفض من ركوعه) لانه قائم مقامهما فأخذ حكمهما (ولا يرفع الى وجهه شيأ يسجد عليه) لقوله عليه السلام ان قدرت أن تسجد

كان الصادق كان هذا اقتداء المتنفل بالمتنفل والا فاقتداء المفترض بالمفترض ولو استيقن واحد من القوم أنه صلى ثلاثا واستيقن واحد أنه صلى أربعا والامام والقوم فى شك ليس على الامام والقوم شئ لمعارضة المستيقن بالنقصان المستيقن بالتمام والظاهر بعد الفراغ هو التمام وعلى المستيقن بالنقص الاعادة لان يقينه لا يبطل بيقين غيره ولو كان الامام استيقن أنه صلى ثلاثا كان عليه أن يعيد بالقوم ولا اعادة على مستيقن التمام لما قلنا ولو استيقن واحد بالنقصان وشك الامام والقوم فان كانوا فى الوقت أعادوا احتياطا وان لم يعيدوا لاشئ عليهم الا اذا استيقن عدلان بالنقصان وأخبرا بذلك ولنذكر الفائدة الموعودة آنفا روى أبو داود وابن ماجه والحاكم وصححه أن النبى صلى الله عليه وسلم كان اذا جاءه أمر سر به خر ساجدا لله تعالى وروى عبد الرحمن بن عوف قال خرجت مع رسول الله صلى الله عليه وسلم فى بقيع الغرقد فسجد فأطال فقال ان جبريل عليه السلام أتانى فبشرنى أن من صلى على مرة صلى الله عليه بها عشرا فسجدت شكرا لله رواه العقيلى فى تاريخه وأحمد والحاكم بنحوه وقال على شرط الشيخين وفى أبى داود باسناد حسن أن النبى صلى الله عليه وسلم قال سألت ربى وشفعت لامتى فأعطانى ثلث أمتى فخررت ساجدا شكرا لربى ثم رفعت رأسى فسألت ربى لامتى فأعطانى الثلث الآخر فخررت ساجدا شكرا لربى ثم رفعت رأسى فخررت ساجدا فسألت ربى لامتى فأعطانى الثلث الآخر فخررت ساجدا شكرا لربى وروى البيهقى باسناد صحيح أن النبى صلى الله عليه وسلم خر ساجدا لما جاءه كتاب على من اليمن باسلام همدان وروى الشيخان عن كعب بن مالك أنه لما جاءته البشارة بتوبته خر ساجدا وروى الحاكم أن النبى صلى الله عليه وسلم سجد مرة لرؤية زمن ومر به أبو بكر فنزل وسجد شكرا لله ومر به عمر فنزل وسجد شكرا لله انتهى وسجد أبو بكر رضى الله عنه عند فتح اليمامة وقتل مسيلمة وعمر رضى الله عنه عند فتح اليرموك وعلى عند رؤية ذى الثدية مقتولا بالنهروان والحمد لله ولى كل نعمة

﴿باب صلاة المريض﴾

(قوله اذا عجز المريض) المراد أعم من العجز الحقيقى حتى لو قدر على القيام لكن يخاف بسببه ابطاء برء أو كان يجد ألما شديدا اذا قام جاز له تركه فان لحقه نوع مشقة لم يجز ترك القيام بسببها ولو قدر عليه متكئا على عصا أو خادم قال الحلوانى الصحيح يلزمه القيام متكئا ولو قدر على بعض القيام لا كله لزمه ذلك القدر حتى لو كان انما يقدر على قدر التحريمة لزمه أن يتحرم قائما ثم يقعد وحديث عمران بن الحصين أخرجه الجماعة الا مسلما قال كانت بى بواسير فسألت النبى صلى الله عليه وسلم عن الصلاة فقال صل قائما فان لم تستطع فقاعدا فان لم تستطع فعلى جنب زاد النسائى فان لم تستطع فمستلقيا لا يكلف الله نفسا الا وسعها (قوله لانه) أى الايماء قائم مقامهما (قوله لقوله صلى الله عليه وسلم ان قدرت الحديث) روى

ذكر صلاة المريض عقب سجود السهو لانهما من العوارض السماوية والاول (٣٧٥) أعم موقعا لانه يتناول صلاة المريض والصحيح فكانت الحاجة الى بيانه أمس فقدمه (اذا عجز المريض) بان يلحقه بالقيام ضرر صلى قاعدا يركع ويسجد لقوله صلى الله عليه وسلم لعمران بن حصين صل قائما فان لم تستطع فقاعدا فان لم تستطع فعلى الجنب تومئ ايماء واذا كان قادرا على بعض القيام ولو قدر آية أو تكبيرة دون تمامه قال أبو جعفر الهندوانى يؤمر بان يقوم مقدار ما يقدر فاذا عجز قعد وان لم يفعل خشيت أن تفسد صلاته هذا هو المذهب ولا يروى عن أصحابنا خلافه لان الطاعة بحسب الطاقة وان قدر على القيام متكئا قال شمس الائمة الحلوانى الصحيح انه يصلى قائما متكئا ولا يجزيه غير ذلك وكذلك اذا قدر أن يعتمد على عصا أو كان له خادم لو اتكأ عليه قدر على القيام (فان لم يستطع الركوع والسجود أومأ إيماء) يعنى قاعدا لانه وسع مثله (وجعل سجوده أخفض من ركوعه لانه) أى الايماء (قائم مقام الركوع والسجود) فأخذ حكمهما (ولا يرفع الى وجهه شيأ يسجد عليه لقوله صلى الله عليه وسلم ان قدرت أن تسجد

﴿باب صلاة المريض﴾

(قوله لانهما من العوارض) أقول أى المرض والسهو (قوله اذا عجز المريض بأن يلحقه بالقيام ضرر الخ) أقول المعنى المراد بالعجز هنا أعم من عدم القدرة حقيقة ومن لحوق الضرر به فلا وجه للقصر عليه

على الارض فاسجدوا الافأوم برأسك) فان فعل ذلك فاما أن يخفض رأسه للركوع والسجود أولا فان خفض جاز لوجود الايماء والافلا لعدمه (فان لم يستطع القعود استلقى على ظهره وجعل وسادة تحت رأسه) حتى يكون شبه القاعد ليتمكن من الايماء بالركوع والسجود اذ حقيقة الاستلقاء يمنع الاصحاء عن الايماء فكيف بالمرضى لقوله صلى الله عليه وسلم يصلى المريض الحديث واختلف فى معنى قوله صلى الله عليه وسلم فالله تعالى أحق بقبول العذر منه فمن لم يقل بسقوط القضاء عنه عند عدم القدرة على الايماء

على الارض فاسجدوا الافأوم برأسك فان فعل ذلك وهو يخفض رأسه أجزأه لوجود الايماء وان وضع ذلك على جبهته لايجزئه لانعدامه (فان لم يستطع القعود استلقى على ظهره وجعل رجليه الى القبلة وأومأ بالركوع والسجود) لقوله عليه السلام يصلى المريض قائما فان لم يستطع فقاعدا فان لم يستطع فعلى قفاه يومئ ايماء فان لم يستطع فالله تعالى أحق بقبول العذر منه قال (وان استلقى على جنبه ووجهه الى القبلة فأومأ جاز) لما روينا من قبل الا أن الاولى هى الاولى عندنا خلافا للشافعى لان اشارة المستلقى تقع الى هواء الكعبة واشارة المضطجع على جنبه الى جانب قدميه وبه تتأدى الصلاة (فان لم يستطع الايماء برأسه أخرت الصلاة عنه ولا يومئ بعينه ولا بقلبه ولا بحاجبيه) خلافا لزفر لما روينا من قبل ولان نصب الابدال بالرأى ممتنع ولا قياس على الرأس لانه يتأدى به ركن الصلاة دون العين وأختيها وقوله أخرت عنه اشارة الى أنه لا تسقط عنه الصلاة وان كان العجز أكثر من يوم وليلة اذا كان مفيقا

البزار فى مسنده والبيهقى فى المعرفة عن أبى بكر الحنفى حدثنا سفيان الثورى حدثنا أبو الزبير عن جابر أن النبى صلى الله عليه وسلم عاد مريضا فرآه يصلى على وسادة فأخذها فرمى بها فأخذ عودا ليصلى عليه فأخذه فرمى به وقال صل على الارض ان استطعت والا فأوم ايماء واجعل سجودك أخفض من ركوعك قال البزار لا نعلم أحدا رواه عن الثورى الا أبو بكر الحنفى وقد تابعه عبد الوهاب وعطاء عن الثورى انتهى أبو بكر الحنفى ثقة وروى نحوه أيضا من حديث ابن عمر ومرجع ضمير لانعدامه الايماء (قوله فان لم يستطع القعود) يعنى مستويا ولا مستندا فانه ان قدر عليه مستندا لزمه القعود كذلك على وزان ما قدمناه فى القيام (قوله استلقى) أى مرتميا على وسادة تحت كتفيه مادا رجليه ليتمكن من الايماء والا فحقيقة الاستلقاء تمنع الصحيح من الايماء فكيف المريض (قوله لقوله صلى الله عليه وسلم يصلى المريض قائما الخ) غريب والله أعلم ثم بتقدير عدم ثبوته لا ينتهض حديث عمران حجة على العموم فانه خطاب له وكان مرضه البواسير وهو يمنع الاستلقاء فلا يكون خطابه خطابا للامة فوجب الترجيح بالمعنى وهو أن المستلقى تقع اشارته الى جهة القبلة وبه يتأدى الفرض بخلاف الآخر ألا ترى أنه لو حققه مستلقيا كان ركوعا أو سجودا الى القبلة ولو أتمه على جنب كان الى غير جهتها وما أخرج الدارقطنى عنه صلى الله عليه وسلم يصلى المريض قائما فان لم يستطع صلى مستلقيا رجلاه مما يلى القبلة ضعيف بالحسن ابن الحسن العرنى الا أن ما تقدم من زيادة النسائى فى حديث عمران بن الحصين فان لم يستطع فمستلقيا ان صحت يشكل على المدعى وتفيد ان كان الاستلقاء لعمران (قوله خلافا لزفر) وهو رواية عن أبى يوسف وعن محمد رحمه الله قال لا أشك أن الايماء برأسه يجزئه ولا أشك أنه بقلبه لا يجزئه وأشك فيه بالعين (قوله لما روينا من قبل) يعنى قوله صلى الله عليه وسلم فان لم يستطع فعلى قفاه يومئ ايماء فان لم يستطع فالله تعالى أحق بقبول العذر منه ولا يخفى أن الاستدلال به موقوف على أن يثبت لغة أن مسمى الايماء بالرأس ليس غير وأما بالعين والحاجب فاشارة ونحوه لا ايماء فيكون قول الشاعر

أرادت كلاما فاتقت من رقيبها * فلم يك الا ومؤها بالحواجب

مجازا

قال أحق بقبول عذر التأخير دون الاسقاط ومن قال بسقوطه عند ذلك قال أحق بقبول عذر الاسقاط وهو الاصح وقوله (لما روينا من قبل أى من) حديث عمران بن الحصين (الا أن الاولى) أى الرواية الاولى أو الهيئة أو الفعلة الاولى (هى الاولى عندنا) لانه لما تعارض حديث عمران بن الحصين وحديث عبد الله بن عمر والحالة حالة عذر جاز العمل بكل منهما الا أن ما ذكرنا أولى (لان) المعقول معنا قال (اشارة المستلقى تقع الى هواء الكعبة واشارة المضطجع على جنبه الى جانب قدميه وبه) أى بوقوع الاشارة الى هواء الكعبة (تتأدى الصلاة فان عجز عن الايماء برأسه أخرت عنه) وقوله (لما روينا من قبل اشارة) الى قوله صلى الله عليه وسلم ان قدرت أن تسجد على الارض فاسجدوا الافأوم برأسك اقتصر على الرأس فى موضع البيان ولو جاز غيره لبينه وقوله (ولا قياس على الرأس) جواب عما يقال ليس هذا من باب نصب الابدال بالرأى بل بالقياس على الرأس

(قوله ومن قال بسقوطه عند ذلك قال أحق بقبول عذر الاسقاط وهو الاصح) أقول فيه أن القائل بسقوطه ينبغى أن يقر بأنه أحق بقبول عذر التأخير اذا قلت وعذر الاسقاط اذا كثرت فتأمل (قوله وبه أى بوقوع الاشارة الى هواء الكعبة) أقول ويجوز أن يكون تذكير الضمير لسكون الاشارة بمعنى أن مع الفعل (قوله ليس هذا من باب نصب الابدال بالرأى بل بالقياس على الرأس) أقول فيه أن القياس من أقسام الرأى

وقوله (هو الصحيح) احترازعن قول من يقول الصحيح أنه تسقط عنه الصلاة اذا كان العجز أكثر من يوم وليلة وهو اختيار فخر الاسلام وشيخ الاسلام وقاضيخان وغيرهم قال فى فتاوى قاضيخان والاول أصح لان مجرد العقل لايكفى لتوجه الخطاب قال (وان قدر على القيام ولم يقدر على الركوع والسجود) قال زفر والشافعى اذا قدر على القيام دون الركوع والسجود لم يسقط عنه القيام لان القيام ركن فلا يسقط بالعجز عن ادراك ركن آخر ولنا أن ركنية القيام للتوسل به الى السجدة فانه بدونها غير مشروع عبادة بخلاف العكس فاذا كان لا يتعقبه السجود لا يكون ركنا فيتخير (والافضل هو الايماء قاعدا لانه أشبه بالسجود) فان عند الايماء قاعدا يصير رأسه أقرب الى الارض من الايماء قائما فان قيل هذا تعليل على مخالفة النص لان حديث عمران بن الحصين يدل على أن المصير الى القعود انما هو عند العجز عن القيام والمفروض خلافه أجيب بأنه محمول على ما اذا كان قادرا على الركوع والسجود حالة القيام بدليل أنه ذكر الايماء فى حال ما يصلى على الجنب فدل على أن المراد بحالة القيام القدرة على الاركان قوله (وان صلى بعض صلاته قائما) ظاهر وقوله (بناء على اختلافهم فى الاقتداء) يعنى أن كل فصل جوز الاقتداء فيه جوز بناء آخر الصلاة على أولها ههنا ومالا فلا ثم عند محمد لا يقتدى القائم بالقاعد فكذا لا يبنى فى حق نفسه وعندهما القائم يقتدى بالقاعد فكذا يبنى فى حق نفسه ونوقض بما اذا افتتح الصحيح التطوع قاعدا وأدى بعض صلاته قاعدا ثم بدا له أن يقوم فقام وصلى الباقى قائما أجزأه بالاجماع وهذا الاصل المذكور يقتضى

هو الصحيح لانه يفهم مضمون الخطاب بخلاف المغمى عليه قال (وان قدر على القيام ولم يقدر على الركوع والسجود لم يلزمه القيام ويصلى قاعدا يومئ ايماء) لان ركنية القيام للتوسل به الى السجدة لما فيها من نهاية التعظيم فاذا كان لا يتعقبه السجود لا يكون ركنا فيتخير والافضل هو الايماء قاعدا لانه أشبه بالسجود (وان صلى الصحيح بعض صلاته قائما ثم حدث به مرض يتمها قاعدا يركع ويسجد أو يومئ ان لم يقدر أو مستلقيا ان لم يقدر) لانه بناء الادنى على الاعلى فصار كالاقتداء (ومن صلى قاعدا يركع ويسجد لمرض ثم صح بنى على صلاته قائما عند أبى حنيفة وأبى يوسف رحمهما الله وقال محمد رحمه الله استقبل) بناء على اختلافهم فى الاقتداء وقد تقدم بيانه (وان صلى بعض صلاته بايماء

مجازا لاحقيقة وهو خلاف الاصل حتى يثبت ذلك المفهوم كذلك والحق أن المراد بقوله لما روينا ما قدمه من قوله صلى الله عليه وسلم لذلك المريض والا فأوم برأسك وعلى اللفظ الذى ذكر فى الحديث المخرج أيضا الرأس مراد فانه قال فيه واجعل سجودك أخفض ولا يتحقق زيادة الخفض بالعين بل اذا كان الايماء بالرأس (قوله هو الصحيح) احترازعما صححه قاضيخان أنه لا يلزمه القضاء اذا كثر وان كان يفهم مضمون الخطاب فجعله كالمغمى عليه وفى المحيط مثله واختاره شيخ الاسلام وفخر الاسلام لان مجرد العقل لايكفى لتوجه الخطاب واستشهد قاضيخان بما عن محمد فيمن قطعت يداه من المرفقين ورجلاه من الساقين لاصلاة عليه ودفع بأن ذلك فى العجز المتيقن امتداده الى الموت وكلامنا فيما اذا صح المريض بعد ذلك لافيما اذا مات قبل القدرة على القضاء فلا يجب عليه ولا الايصاء به كالمسافر والمريض اذا أفطرا فى رمضان وماتا قبل الاقامة والصحة ومن تأمل تعليل الاصحاب فى الاصول وسيأتى للمجنون يفيق فى أثناء الشهر ولو ساعة يلزمه قضاء كل الشهر وكذا الذى جن أو أغمى عليه أكثر من صلاة يوم وليلة لا يقضى وفيما دونها يقضى انقدح فى ذهنه ايجاب القضاء على هذا المريض الى يوم وليلة حتى يلزم الايصاء به ان قدر عليه بطريق وسقوطه ان زاد ثم رأيت عن بعض المشايخ ان كانت الفوائت أكثر من يوم وليلة لايجب عليه القضاء وان كانت أقل وجب قال فى الينابيع وهو الصحيح (قوله وان قدر) أى المريض على القيام دون الركوع والسجود بان كان مرضه يقتضى ذلك (قوله لم يلزمه) المنفى اللزوم فأفاد أنه لو أومأ قائما جاز الا أن الايماء قاعدا أفضل لانه أقرب الى السجود وقال خواهرزاده يومئ للركوع قائما وللسجود قاعدا ثم هذا مبنى على صحة المقدمة القائلة ركنية القيام ليس الا للتوسل الى السجود وقد أثبتها بقوله لما فيها من زيادة التعظيم أى السجدة على وجه الانحطاط من القيام فيها نهاية التعظيم وهو المطلوب فكان طلب القيام لتحقيقه فاذا سقط سقط ما وجب له وقد يمنع أن شرعيته لهذا على وجه الحصر بل له ولما فيه نفسه من التعظيم كما يشاهد فى الشاهد من اعتباره كذلك حتى يحبه أهل التجبر لذلك فاذا فات أحد التعظيمين صار مطلوبا بما فيه نفسه ويدل على نفى هذه الدعوى أن من قدر على القعود والركوع والسجود لا القيام وجب عليه القعود مع أنه ليس فى السجود عقيبه تلك النهاية لعدم مسبوقيته بالقيام (قوله أو يومئ ان لم يقدر) هو ظاهر الجواب وفى النوادر اذا صار الى الايماء بعدما افتتح قادرا عليهما فسدت لان تحريمته انعقدت موجبة لهما قلنا الا بل للمقدور غير أنه كان اذ ذاك الركوع والسجود فلزما فاذا صار المقدور الايماء لزم وأداء بعض الصلاة بهما أولى من أداء كلها بالايماء (قوله بناء على اختلافهم فى الاقتداء)

(قوله فكذا لا يبنى فى حق نفسه الخ) أقول تقدم أن جواز اقتداء القائم بالقاعد ثبت على خلاف القياس فينبغى أن يقتصر على مورده الا أن يلحق بالدلالة وفيه خفاء

أن لا يجوز على قول محمد وأجيب بأن تحريمة المريض لم تنعقد للقيام لعدم القدرة عليه وقت الشروع في الصلاة فلم يبن على ما انعقدت له تحريمته وأما تحريمة المتطوع فقد انعقدت للقيام أيضا لقدرته عليه عنده فجاز بناؤه عليه لكونهما متناولي تحريمته وقوله (استأنف عندهم جميعا) يعني العلماء الثلاثة فان لزفر فيه خلافا على ما مر من أصله جواز اقتداء الراكع بالمومئ وقوله (ومن افتتح التطوع قائما ثم أعيا) أي تعب (لا بأس بأن يتوكأ) أي يتكئ يعني أن من شرع في النفل ثم اتكأ فلا يخلو اما أن يكون بعذر أو بغيره فان كان بعذر كالاعياء لا بأس به (وان كان بغير عذر) فقد اختلف المشايخ فيه فقيل (يكره لانه اساءة في الادب) ألا ترى انه لم يخير المتطوع في الابتداء بينه وبين القيام كما خير بين القيام والقعود (وقيل لا يكره عند أبي حنيفة لانه لو قعد جاز عنده) ويكره مع كون القعود منافيا القيام فالاتكاء الذي لا ينافيه يجوز ولا يكره (ويكره عندهما لان القعود لا يجوز عندهما) فيكون الاتكاء الذي هو فوقه جائزا مكروها وقوله (وان قعد) بعدما افتتح قائما (بغير عذر يكره بالاتفاق (٣٧٨) وتجوز الصلاة عنده وعندهما لا تجوز) وفي كلامه تسامح لان ما لا يجوز لا يوصف بالكراهة وقد قال يكره بالاتفاق وأجاب الامام حميد الدين الضرير بأن المراد من هذا انه لو صلى ركعة قائما ثم قعد في الثانية لغير الاعياء ثم قام وأتم الثانية قائما فان هذه الصلاة جائزة مع صفة الكراهة وفيه نظر لان قعوده اذا كان لاعيائه فذلك قعود بعذر والكلام ليس فيه بل يجب أن لا يكون مكروها وكذا ان ترك ذكر الاعياء والمسئلة بحالها كما قال بعض الشارحين على تقدير أن يثبت بالنقل أن ذلك مكروه بالاتفاق لا يجوز اطلاقه على ما لا يجوز فهو أول المسئلة وكذلك قوله بالاتفاق يخالف قوله قبيل هذا ولو قعد يجوز عنده من غير عذر من غير ذكر كراهة وكذا يخالف اطلاق ما ذكره في باب النوافل ويجوز أن يقال ذكر في مبسوط فخر الاسلام وجامع أبي المعين انه لو قعد في النفل لا يكره عنده في الصحيح لان الابتداء على هذا الوجه مشروع بلا كراهة فالبقاء أولى لان حكم البقاء أسهل من حكم الابتداء فقوله في الصحيح يدل على أن ثمة غير صحيح فالاطلاق ههنا وفي باب النوافل يكون على الصحيح وقوله ويكره بالاتفاق على غير الصحيح ولعل قوله بالاتفاق وقع سهوا من الكاتب قال (ومن صلى في السفينة قاعدا) المصلي في السفينة اما أن يكون عاجزا عن القيام أولا فان كان عاجزا جاز أن يصلي قاعدا بالاتفاق وان لم يكن فاما أن تكون السفينة راسية أو سائرة فان كانت راسية لم تجز الصلاة قاعدا بالاتفاق وان كانت سائرة جاز عند أبي حنيفة (والقيام أفضل وقالا لا يجوز) وهو القياس (لان القيام مقدور عليه) والمقدور عليه لا يترك

ثم قدر على الركوع والسجود استأنف عندهم جميعا) لانه لا يجوز اقتداء الراكع بالمومئ فكذا البناء (ومن افتتح التطوع قائما ثم أعيا لا بأس بان يتوكأ على عصا أو حائط أو يقعد) لان هذا عذر وان كان الاتكاء بغير عذر يكره لانه اساءة في الادب وقيل لا يكره عند أبي حنيفة رحمه الله لانه لو قعد عنده بغير عذر يجوز فكذا لا يكره الاتكاء وعندهما يكره لانه لا يجوز القعود عندهما فيكره الاتكاء (وان قعد بغير عذر يكره بالاتفاق) وتجوز الصلاة عنده ولا تجوز عندهما وقد مر في باب النوافل (ومن صلى في السفينة قاعدا من غير علة أجزأه عند أبي حنيفة رحمه الله والقيام أفضل وقالا لا يجزئه الا من عذر) لان القيام مقدور عليه فلا يترك الا لعلة

عند محمد لا يجوز اقتداء القائم بالقاعد وعندهما يجوز (قوله استأنف عندهم جميعا) أعني الثلاثة أما زفر فيجيزه بناء على اجازته اقتداء الراكع بالمومئ ولو كان يومئ مضطجعا ثم قدر على القعود دون الركوع والسجود استأنف على المختار لان حالة القعود أقوى فلا يجوز بناؤه على الضعيف وفي جوامع الفقه لو افتتحها بالايماء ثم قدر قبل أن يركع ويسجد بالايماء جاز له أن يتمها بخلاف ما بعدما أوما للركوع والسجود ثم قدر (قوله لانه لو قعد عنده بغير عذر يجوز فكذا لا يكره الاتكاء) والملازمة ممنوعة لجواز أن لا يكره القعود ويكره الاتكاء لانه يعد اساءة أدب دون القعود اذا كان على هيئة لا يعد اساءة ولذا كان الاصح خلاف ما ذكره المصنف من قوله وان قعد بغير عذر يكره بالاتفاق صرح فخر الاسلام بأن الاتكاء يكره عند أبي حنيفة والقعود لا يكره من غير عذر ❁ فروع ❁ رجل بحلقه خراج لا يقدر على السجود ويقدر على غيره من الافعال يصلي قاعدا بايماء وكذا لو كان بحال لو سجد سال جرحه وان لم يسجد لا يسيل لما قدمنا في فصل المعذور فان قام وقرأ وركع ثم قعد وأومأ للسجود جاز والاول أولى ولو كان بحال لو صلى قائما لا يقدر على القراءة ولو صلى قاعدا اقدر عليها صلى قاعدا مريض مجروح تحته ثياب نجسة وهو بحال كلما بسط تحته شئ تنجس من ساعته يصلي على حاله وكذا ان كان لا يتنجس ولكنه يزداد مرضه أو تلحقه مشقة تحريكه بأن نزع الماء من عينه دفعا للعرج (قوله والقيام أفضل) في الاختيار فان صلى قاعدا وهو يقدر على القيام أجزأه وقد أساء وقالا لا يجوز

(قال المصنف لانه لو قعد عنده يجوز من غير عذر فكذا لا يكره الاتكاء) أقول الملازمة ممنوعة لجواز أن لا يكره القعود ويكره الاتكاء لانه يعد اساءة أدب دون القعود

(وله) وهو وجه الاستحسان (أن الغالب) من حال راكب السفينة (دوران الرأس) عند القيام والغالب كالمتحقق ألا ترى أن نوم المضطجع جعل حدثا لان الغالب من حاله أن يخرج منه شئ لزوال الاستمساك (الا أن القيام أفضل لبعده عن شبهة الخلاف) وينبغى أن يتوجه الى القبلة كيفما دارت السفينة سواء كانت عند الافتتاح أو فى خلال الصلاة لان التوجه فرض عند القدرة وهذا قادر (والخروج أفضل ان أمكنه لانه أسكن لقلبه والخلاف فى غير المربوطة) على ما بينا آنفا أما لو كانت راسية لم يجزه القعود بالاتفاق وهو المراد بقوله (والمربوطة كالشط) وقوله (هو الصحيح) احترازعن قول بعضهم فانه أيضا على الخلاف والموثوقة باللنجر أى المرساة فى لجة البحر وهى تضطرب قيل يحتمل وجهين والاصح أن الريح ان كانت تحركها تحريكا شديدا فهى كالسائرة والا فهى كالراسية (ومن أغمى عليه خمس صلوات أو دونها قضى وان زاد على ذلك لم يقض) والقياس أن لا يكون عليه القضاء اذا استوعب الاغماء وقت صلاة كاملة وهو قول الشافعى لتحقق العجز فأشبه الجنون (وجه الاستحسان) ما روى أن عليا رضى الله عنه أغمى عليه فى أربع صلوات فقضاهن وعبد الله بن عمر رضى الله عنهما أغمى عليه فى ثلاثة أيام فلم يقض شيأ والفقه فيه (أن المدة اذا طالت كثرت الفوائت فيتحرج فى الاداء واذا قصرت قلت فلا حرج والكثير أن تزيد على يوم وليلة لانه يدخل فى حد التكرار) وقوله (والجنون كالاغماء) جواب عن قياس (٣٧٩) الاغماء على الجنون على زعم أن الجنون اذا استغرق وقتا كاملا أسقط القضاء ووجهه أن الجنون كالاغماء اذا كان أكثر من يوم وليلة سقط القضاء والا فلا (كذا ذكره أبو سليمان) وقد نص عليه فى نوادر الصلاة وقوله (بخلاف النوم) متعلق بقوله وان كان أكثر من ذلك لم يقض يعنى أن النوم وان زاد على يوم وليلة لا يسقط القضاء (لان امتداده) الى هذا الحد (نادر) لا عبرة به (فالحق) الممتد منه (بالقاصر) وقوله (ثم الزيادة تعتبر من حيث الاوقات) قال أبو جعفر الزيادة تعتبر عند أبى يوسف من حيث الساعات وهو رواية عن أبى حنيفة وعند محمد تعتبر من حيث الصلوات ما لم تصر الفوائت ستا لا يسقط عنه القضاء وان كانت من حيث الساعات أكثر من يوم وليلة وانما تظهر ثمرة الخلاف فيما اذا أغمى عليه عند الضحوة ثم أفاق من الغد قبل الزوال بساعة فهذا أكثر من يوم وليلة من حيث الساعات فلا قضاء عليه فى قول أبى يوسف وعلى قول محمد يجب عليه القضاء لان الصلوات لم تزد على خمس والمذكور فى الكتاب من كون الاختلاف بين أبى حنيفة وأبى يوسف وبين محمد هو المذكور فى أصول فخر الاسلام ومبسوط شيخ الاسلام (لمحمد أن التكرار يتحقق به) أى بفوات ست صلوات وهو المفضى الى الحرج المسقط للقضاء فيكون الاعتبار به وقوله (هو المأثور عن على وابن عمر) أى الاعتبار من حيث الساعات هو المأثور

ولهما أن الغالب فيها دوران الرأس وهو كالمتحقق الا أن القيام أفضل لانه أبعد عن شبهة الخلاف والخروج أفضل ان أمكنه لانه أسكن لقلبه والخلاف فى غير المربوطة والمربوطة كالشط هو الصحيح (ومن أغمى عليه خمس صلوات أو دونها قضى وان كان أكثر من ذلك لم يقض) وهذا استحسان والقياس أن لا قضاء عليه اذا استوعب الاغماء وقت صلاة كاملا لتحقق العجز فأشبه الجنون وجه الاستحسان أن المدة اذا طالت كثرت الفوائت فيتحرج فى الاداء واذا قصرت قلت فلا حرج والكثير أن تزيد على يوم وليلة لانه يدخل فى حد التكرار والجنون كالاغماء كذا ذكره أبو سليمان رحمه الله بخلاف النوم لان امتداده نادر فيلحق بالقاصر ثم الزيادة تعتبر من حيث الاوقات عند محمد رحمه الله لان التكرار يتحقق به وعندهما من حيث الساعات هو المأثور عن على وابن عمر رضى الله عنهم

(قوله فى غير المربوطة) هى السائرة (قوله والمربوطة كالشط هو الصحيح) احترازعن قول بعضهم انه على الخلاف ثم أطلق فى كون المربوطة كالشط وهو مقيد بالمربوطة بالشط أما اذا كانت مربوطة فى لجة البحر فالاصح ان كان الريح يحركها شديدا فهى كالسائرة والا فكالواقفة ثم ظاهر الكتاب والنهاية والاختيار جواز الصلاة فى المربوطة فى الشط مطلقا وفى الايضاح فان كانت موقوفة فى الشط وهى على قرار الارض فصلى قائما جاز لانها اذا استقرت على الارض فحكمها حكم الارض فان كانت مربوطة ويمكنه الخروج لم تجز الصلاة فيها لانها اذا لم تستقر فهى كالدابة انتهى بخلاف ما اذا استقرت فانها حينئذ كالسرير (قوله والقياس أن لا قضاء عليه اذا استوعب وقت صلاة) وبه قال الشافعى ومالك واستدلا بما روى الدارقطنى عن عائشة رضى الله عنها أنها سألته عليه الصلاة والسلام عن الرجل يغمى عليه فيترك الصلاة فقال ليس لشئ من ذلك قضاء الا أن يغمى عليه فى وقت صلاة فيفيق فيه فانه يصليها وهذا ضعيف جدا ففيه الحكم بن عبد الله بن سعد الايلى قال أحمد أحاديثه موضوعة وقال ابن معين ليس

(قوله أن الغالب من حال راكب السفينة دوران الرأس عند القيام) أقول ذلك فى الذى لم يعتد ركوب السفينة وأما المعتاد فحاله ليس كما ذكر (قوله والموثوقة باللنجر كأنه معرب لنكر اسم لمرساة فى لجة البحر) أقول قوله فى لجة متعلق بقوله الموثوقة (قوله وقوله هو المأثور عن على وابن عمر رضى الله عنهم أى الاعتبار من حيث الساعات هو المأثور) أقول فهذا يرد ما ذكره الشيخ الشارح فى وجه اعتبار التكرار فى باب قضاء الفوائت

﴿ باب سجود التلاوة ﴾

قال (سجود التلاوة فى القرآن أربع عشرة سجدة

ثقة ولا مأمون وكذبه أبو حاتم وغيره وقال البخارى تركوه ثم بقية السند الى الحكم هذا مظلم كله وقالت الحنابلة يقضى مافاته وان كان أكثر من ألف صلاة لانه مرض وتوسط أصحابنا فقالوا ان كان أكثر من يوم وليلة سقط القضاء والاوجب والزيادة على يوم وليلة من حيث الساعات وهو رواية عن أبى حنيفة فاذا زاد على الدورة ساعة سقط وعند محمد من حيث الاوقات فاذا زاد على ذلك وقت صلاة كامل سقط والا لا وهو الاصح تخريجا على مامر فى قضاء الفوائت وان كان محمد قال هنالك بقولهما فكل من الثلاثة مطالب بالفرق الا أنهما يجيبان هنا بالتمسك بالاثر عن على وابن عمر على مافى الكتاب لكن المذكور عن ابن عمر فى كتب الحديث من رواية محمد بن الحسن عن أبى حنيفة عن حماد بن أبى سليمان عن ابراهيم النخعى عن ابن عمر أنه قال فى الذى يغمى عليه يوما وليلة قال يقضى وقال عبد الرزاق أخبرنا الثورى عن ابن أبى ليلى عن نافع أن ابن عمر أغمى عليه شهرا فلم يقض مافاته وروى ابراهيم الحربى فى آخر كتابه غريب الحديث حدثنا أحمد بن يونس حدثنا زائدة عن عبيد الله عن نافع قال أغمى على عبد الله بن عمر يوما وليلة فأفاق فلم يقض مافاته واستقبل وفى كتب الفقه عنه أنه أغمى عليه أكثر من يوم وليلة فلم يقض وفى بعضها انص عليه فقال أغمى عليه ثلاثة أيام فلم يقض فقد رأيت ماهنا عن ابن عمر وشئ منها لا يدل على ان المعتبر فى الزيادة الساعات الا مايتخايل من قوله أكثر من يوم وليلة وكل من روايتى الشهر والثلاثة الايام يصلح مفسرا لذلك الأكثر ولو لم يكن وجب كون المراد به خاصا من الزيادة لان المراد به مادخل فى الوجود ولا عموم فيه وحمله على كون الاكثرية بالساعة ليس بأولى من كونها وقتا وأما الرواية عن على فلم تعرف فى كتب الحديث والمذكور عنه فى الفقه أنه أغمى عليه أربع صلوات فقضاهن وأهل الحديث يروون هذا عن عمار روى الدارقطنى عن يزيد مولى عمار بن ياسر أن عمار بن ياسر أغمى عليه فى الظهر والعصر والمغرب والعشاء وأفاق نصف الليل فقضاهن قال الشافعى رحمه الله ليس هذا بثابت عن عمار ولو ثبت فمحمول على الاستحباب وفرق بين الاغماء والنوم بأنه عن اختيار بخلاف الاغماء وجه قولنا ان الاغماء مرض يعجز به صاحب العقل عن استعماله مع قيامه حقيقة فلا ينافى أهلية الوجوب بل الاختيار لانه انما يوجب خللا فى القدرة وذلك يوجب التأخير لا سقوط أصل الوجوب لان تعلقه لفائدة الاداء أو القضاء بلا حرج ولم يقع بالاغماء ولا بمجرد الجنون اليأس عن الفائدة الثانية الا اذا امتد امتدادا يوقع الزام القضاء معه فى الحرج فحينئذ يظهر به عدم تعلقه لظهور انتفاء الفائدة المستتبعة له هذا تقرير الاصول وسيرد عليك بأوفى من هذا فى الزكاة والصوم ان شاء الله تعالى وبه يظهر أنه يصح أن يقال القياس السقوط مطلقا والقياس عدمه مطلقا وهذا لان معنى القياس الذى يقابلونه بالاستحسان هو الوجه المتبادر بالنسبة الى الوجه الخفى كما أفاده فى البدائع مما سنذكره ان شاء الله تعالى فى سجود التلاوة والا فالاستحسان قد يكون هو القياس الصحيح وكل منهما يتبادر فالاول عند تجريد النظر الى زوال فهم الخطاب الثانى عند ملاحظة أن الوجوب يتبع تعلقه احدى المصلحتين والخفى هو التفصيل بين الحرج وعدمه

﴿ باب سجود التلاوة ﴾

(قوله أربع عشرة سجدة) الاتفاق بيننا وبين الشافعى على أنها كذلك الا أنه يجعل فى الحج ثنتين ولا سجود فى ص ونحن نثبت سجدة فى ص وسجدة فى الحج له ماروى أبو داود خطبنا عليه الصلاة والسلام يوما فقرأ ص فلما مر بالسجود نزل فسجد وسجدنا معه وقرأها مرة أخرى فلما بلغ السجدة تشزنا للسجود فلما رآنا قال انما هى توبة نبى ولكنى رأيتكم تشزنتم أراكم قد استعددتم للسجود فنزل

وسجد

﴿ باب سجود التلاوة ﴾

كان من حق هذا الباب أن يقترن بسجود السهو لان كلا منهما سجدة لكن لما كان صلاة المريض بعارض سماوى كالسهو ألحقتها المناسبة بها فاتفق تأخر سجود التلاوة ضرورة وهو من قبيل اضافة الحكم الى سببه فان قيل كان الواجب أن يقول سجود التلاوة والسماع لان السماع سبب كالتلاوة أجيب بأن التلاوة لما كانت سببا للسماع أيضا كان ذكرها مشتملا على السماع من وجه فاكتفى به وشرطها الطهارة من الحدث والخبث واستقبال القبلة وستر العورة وركنها وضع الجبهة على الارض وصفتها الوجوب عندنا ومواضعها ماذكره فى الكتاب أربعة عشر

﴿ باب سجود التلاوة ﴾

(قوله فان قيل كان الواجب أن يقول سجود التلاوة والسماع لان السماع سبب كالتلاوة) أقول سيجئ من الشارح أن الصحيح أن السبب فى حق السامع أيضا هى التلاوة فتكون الاضافة اليها بناء منه على ذلك لكن مختار المصنف كون السبب فى حق السامع هو السماع على ماسيصرح به

في آخر الاعراف والرعد والنحل وبني اسرائيل ومريم والاولى في الحج والفرقان والنمل والم تنزيل وص وحم السجدة والنجم والانشقاق والعلق هكذا كتب في مصحف عثمان رضي الله عنه وهو المعتمد والشافعي يوافقنا في العدد الا أنه يقول في الحج سجدتان وليس في ص سجدة وموضع السجدة في حم السجدة عند قوله ان كنتم إياه تعبدون والمصنف احترز بقوله والسجدة الثانية في الحج في الصلاة عندنا وبقوله عند قوله وهم لايسأمون ويذكر ص عن مذهبه احتج الشافعي رحمه الله على أن في الحج سجدتين بحديث عقبة بن عامر رضي الله عنه أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال فضلت الحج بسجدتين من لم يسجدهما لم يقرأهما ومذهبنا مروي عن ابن عباس وابن عمر قالا سجدة التلاوة في الحج هي الأولى والثانية سجدة الصلاة ويعضده قرانها بالركوع في قوله تعالى يا أيها آمنوا اركعوا واسجدوا وتأويل ما روي من قوله صلى الله عليه وسلم فضلت بسجدتين احداهما سجدة التلاوة والثانية سجدة الصلاة واستدل الشافعي على أن السجدة في ص سجدة شكر بما روي أنه صلى الله عليه وسلم تلا في خطبته سورة ص فتشزن الناس أي تهيأ الناس للسجود فقال عليه السلام تشزنتم انها توبة نبي وقد قال صلى الله عليه وسلم سجدها داود توبة ونحن نسجدها شكرا قلنا هذا لاينفي كونها سجدة تلاوة اذ ما من عبادة يأتي بها العبد الا وفيها معنى الشكر وقد روى أنه صلى الله عليه وسلم سجدها في خطبته فدل على أنها سجدة تلاوة حيث قطع الخطبة لها ولئن سلم انه لم يسجد في خطبته فذلك كان تعليما لجواز تأخيرها وقد روى أن رجلا من الصحابة قال يارسول الله رأيت فيما يرى النائم كأني أكتب سورة ص فلما انتهيت الى موضع السجدة سجد الدواة والقلم فقال صلى الله عليه وسلم نحن أحق بها من الدواة والقلم فأمر حتى تليت في مجلسه وسجدها مع أصحابه وقوله (هو المأخوذ للاحتياط) لانها ان كانت عند الآية الثانية لم يجز تعجيلها وان كانت عند الاولى جاز تأخيرها الى الآية الثانية فكان فيما قلنا خروج عن العهدة بيقين

في آخر الاعراف وفي الرعد والنحل وبني اسرائيل ومريم والاولى في الحج والفرقان والنمل والم تنزيل وص وحم السجدة والنجم واذا السماء انشقت واقرأ كذا كتب في مصحف عثمان رضي الله عنه وهو المعتمد والسجدة الثانية في الحج للصلاة عندنا وموضع السجدة في حم السجدة عند قوله لايسأمون في قول عمر رضي الله تعالى عنه وهو المأخوذ للاحتياط

وسجدنا وتشزن بتاء مثناة من فوق ثم شين معجمة ثم زاي ثم نون معناه تهيأ وما رواه النسائي أنه عليه السلام سجد في ص وقال سجدها نبي الله داود توبة ونسجدها شكرا قلنا غاية ما فيه أنه بين السبب في حق داود والسبب في حقنا وكونه الشكر لاينافي الوجوب فكل الفرائض والواجبات انما وجبت شكرا لتوالي النعم وقال الامام الحافظ أبو محمد عبد الله بن محمد بن يعقوب بن الحارث مخرج مسند أبي حنيفة كتب الي صالح حدثنا محمد بن يونس بن الفرج مولى بني هاشم حدثنا محمد بن الزبرقان الاهوازي عن أبي حنيفة عن سماك بن حرب عن عياض الاشعري عن أبي موسى أن النبي صلى الله عليه وسلم سجد في ص وأخرج الامام أحمد عن بكر بن عبد الله المزني عن أبي سعيد رضي الله عنه قال رأيت رؤيا وأنا أكتب سورة ص فلما بلغت السجدة رأيت الدواة والقلم وكل شيء بحضرني انقلب ساجدا قال فقصصتها على رسول الله صلى الله عليه وسلم فلم يزل يسجد بها فأفاد أن الامر صار الى المواظبة عليها كغيرها من غير ترك واستقر عليه بعد أن كان قد لا يعزم عليها فظهر أن ما رواه ان تمت دلالته كان قبل هذه القصة (قوله والسجدة الثانية في الحج للصلاة عندنا) لانها مقرونة بالامر بالركوع والمعهود في مثله من القرآن كونه من أوامر ما هو ركن الصلاة بالاستقراء نحو اسجدي واركعي مع الراكعين وما روي من حديث عقبة بن عامر قلت يارسول الله أفضلت سورة الحج بسجدتين قال نعم فمن لم يسجدهما فلا يقرأهما قال الترمذي اسناده ليس بالقوي كأنه لاجل ابن لهيعة وروى أبو داود في المراسيل عنه عليه الصلاة والسلام فضلت سورة الحج بسجدتين وقد أسند هذا ولا يصح وأخرج الحاكم ما أخرجه الترمذي وقال عبد الله بن لهيعة أحد الأئمة وانما نقم اختلاطه في آخر عمره ولا يخفى أن هذا وجه ضعف الحديث وفيه حديث أخرجه أبو داود وابن ماجه عن عبد الله بن منين بنونين وميم مضمومة عن عمرو بن العاص أن النبي صلى الله عليه وسلم أقرأه خمس عشرة سجدة في القرآن منها ثلاث عشرة في المفصل وفي سورة الحج سجدتان وهو ضعيف قال عبد الحق وابن منين لايحتج به قال ابن القطان وذلك لجهالته فانه لايعرف له حال (قوله في قول عمر وهو المأخوذ للاحتياط) وجهه أنه ان كان السجود عند تعبدون لايضره التأخير الى الآية بعده وان كان عند لا يسأمون لم يكن السجود قبل مجزئا وأما ان ذلك قول عمر فغريب وقد أخرجه ابن أبي شيبة عن ابن عباس أنه كان يسجد في حم السجدة عند قوله تعالى لايسأمون وزاد في لفظ وأنه رأى رجلا سجد عند قوله تعالى ان كنتم اياه تعبدون فقال له لقد عجلت

(والسجدة واجبة فى هذه المواضع على التالى والسامع) سواء قصد سماع القران أو لم يقصد لقوله عليه السلام السجدة على من سمعها وعلى من تلاها وهى كلمة ايجاب

(قوله والسجدة واجبة) يعنى باعتبار الاصل أو هى أو بدلها فانه لو تلاها راكبا كان الواجب الايماء لها لما سنذكر ولان المتلوة فى الصلاة التحقت بأفعال الصلاة والصلاة على الدابة يكون سجودها بالايماء وحديث السجدة على من سمعها رفعه غريب وأخرج ابن أبى شيبة فى مصنفه عن ابن عمر أنه قال السجدة على من سمعها وفى البخارى تعليقا وقال عثمان انما السجود على من استمع وهذا المعلق أخرجه عبد الرزاق أخبرنا معمر عن الزهرى عن ابن المسيب أن عثمان مر بقاص فقرأ سجدة ليسجد معه عثمان فقال عثمان انما السجود على من استمع ثم مضى ولم يسجد وأخرج مسلم عن أبى هريرة فى الايمان يرفعه اذا قرأ ابن آدم السجدة اعتزل الشيطان يبكى يقول يا ويله أمر ابن آدم بالسجود فسجد فله الجنة وأمرت بالسجود فأبيت فلى النار والاصل أن الحكيم اذا حكى عن غير الحكيم كلاما ولم يعقبه بالانكار كان دليل صحته فهذا ظاهر فى الوجوب مع أن آى السجدة تفيده أيضا لانها ثلاثة أقسام قسم فيه الامر الصريح به وقسم تضمن حكاية استنكاف الكفرة حيث أمروا به وقسم فيه حكاية فعل الانبياء السجود وكل من الامتثال والاقتداء ومخالفة الكفرة واجب الا أن يدل دليل فى معين على عدم لزومه لكن دلالتها فيه ظنية فكان الثابت الوجوب لا الفرض والاتفاق على أن ثبوتها على المكلفين مقيد بالتلاوة لا مطلقا فلزم كذلك وانما أديت بالايماء اذا تلاها راكبا كالان الشروع فى التلاوة راكبا كمشروع كالشرع فى التطوع راكبا من حيث انهما سبب لزوم السجدة فكما أوجب التطوع راكبا السجود بالايماء أوجبها التلاوة كذلك وانما أديت فى ضمن السجدة الصلبية والركوع لما نذكر واعلم أنه لا فرق بين أن يتلوها بالعربية أو الفارسية عند أبى حنيفة فهم السامع أو لا اذا أخبر أنه قرأ سجدة وعندهما يشترط علمه بأنه يقرأ القرآن ولو قرأ بالعربية يلزمه مطلقا لكن لا يجب على الاعجمى ما لم يعلم ولا يجب بكتابة ولا على أصم ولا بقراءة آية السجدة هجاء وما فى الصحيحين من قول زيد بن ثابت قرأت على النبى صلى الله عليه وسلم النجم فلم يسجد لا يفيد نفى الوجوب والسنية فى المفصل كما استدل به مالك رضى الله عنه اذ هو واقعة حال فيجوز كونه للقراءة فى وقت مكروه أو على غير وضوء أو ليبين أنه غير واجب على الفور وهذا الاخير على التعيين محمل حديث عمر المروى فى الموطا أنه قرأ سجدة وهو على المنبر يوم الجمعة فنزل فسجد وسجد الناس معه ثم قرأها يوم الجمعة الاخرى فتهيأ الناس للسجود فقال على رسلكم ان الله لم يكتبها علينا الا أن نشاء فلم يسجد ومنعهم وما استدل به لمالك مما روى عبد الرزاق أخبرنا معمر عن ابن طاوس عن أبيه عن ابن عباس وابن عمر قالا ليس فى المفصل سجدة وما أخرج ابن ماجه عن أبى الدرداء قال سجدت مع النبى صلى الله عليه وسلم احدى عشرة سجدة ليس فيها شئ من المفصل الاعراف والرعد والنحل وبنى اسرائيل ومريم والحج والفرقان والنمل والسجدة وص وسجدة الحواميم فالثانى ضعيف بعثمان بن فائد ولو صح فليس فيه نفى السجدة فى المفصل بل ان الاحدى عشرة ليس فيها شئ فى المفصل وليس فى هذا نزاع ولو صح الاحتجاج به كان مع ما قبله معارضا بحديث أبى رافع فى الصحيحين ان أبا هريرة قرأ اذا السماء انشقت فسجد فقلت له ما هذه السجدة قال لو لم أر النبى صلى الله عليه وسلم يسجدها لم أسجد لا أزال أسجدها حتى ألقاه وأخرجوا الا الترمذى عن أبى سلمة عنه أيضا قال سجدنا مع رسول الله صلى الله عليه وسلم فى اذا السماء انشقت واقرأ باسم ربك وهذا أقوى مما قبله واسلام أبى هريرة كان فى السنة السابعة من الهجرة ولو تعارضا كان الاحتياط فى الايجاب ومما استدل به على الوجوب استدلال الشافعية به على أن فى الحج سجدتين بتقدير صحته على ما ذكرناه فانه أفاد كراهة التحريم للقراءة دون سجود وهى رتبة الواجب (قوله وهى كلمة ايجاب) يعنى لفظ على من صيغ الالزام

قال (والسجدة واجبة) هذا بيان صفتها ذهب الشافعى الى أن السجدة فى هذه المواضع سنة لما روى أن زيد بن ثابت قرأ سورة النجم بين يدى رسول الله صلى الله عليه وسلم فلم يسجد لها ولا سجد النبى صلى الله عليه وسلم لها فدل على أنها لم تكن واجبة وقلنا هى واجبة على التالى والسامع قصد سماع القرآن أو لم يقصد وانما قيد بهذا لان فى بعض لفظ الآثار السجدة على من جلس لها وفيه ايهام أن من لم يجلس لها فليست عليه سجدة فقيد بذلك دفعا لذلك والدليل على وجوبها قوله صلى الله عليه وسلم (السجدة على من سمعها وعلى من تلاها) وعلى كلمة ايجاب

(قوله

(وهو) أى الحديث (غير مقيد بالقصد) واعترض بأنها لو كانت واجبة لما أديت فى سجود الصلاة وركوعها ولما تداخلت ولما أديث بالايماء من راكب يقدر على النزول وأجيب بان أداءها فى ضمن شئ لا ينافى وجوبها فى نفسها كالسعى الى الجمعة يتأدى بالسعى الى التجارة وانما جاز التداخل لان المقصود منها اظهار الخضوع والخشوع وذلك يحصل بمرة واحدة وجواز أدائها بالايماء حين قرأها راكبا لانه أداها كما وجبت فان تلاوته على الدابة مشروعة فيما يجب به السجدة فكان كالشروع على الدابة فى التطوع والجواب عن حديث زيد أن الاحتجاج به انما يتم اذا ثبت انه صلى الله عليه وسلم لم يسجد تلك السجدة حتى خرج من الدنيا فاذا لم نقل بوجوبها على الفور فيجوز أن يكون سجدها فى وقت آخر واعلم أن صاحب النهاية قال جعل هذا اللفظ يعنى قوله السجدة على من سمعها الحديث فى سائر النسخ من المبسوطين والاسرار والمحيط وشرح الجامع الصغير من ألفاظ الصحابة لا من الحديث وأقول لم يكن المصنف ممن لم يطالع الكتب المذكورة فلولا أنه ثبت عنده كونه حديثا لما نقله حديثا فانه رحمه الله أعظم ديانة من أن يتوهم به ذلك قوله (واذا تلا الامام السجدة) ظاهر وقوله (لان السبب قد تقرر ولا مانع) وكل ما تقرر مقتضيه وانتفى مانعه تحقق لا محالة (بخلاف حالة الصلاة) فان المانع موجود (لانه يؤدى الى خلاف موضع الامامة) ان سجد التالى أولا وتابعه الامام لانقلاب المتبوع تابعا والتابع متبوعا (أو التلاوة) ان سجد الامام أولا وتابعه التالى فان التالى امام السامع فيجب أن يتقدم سجود التالى قال صلى الله عليه وسلم للتالى كنت امامنا لو سجدت لسجدنا فان قيل هذه ليست بقسمة حاصرة لجواز أن يسجد التالى دون الامام أو بالعكس فالجواب أن فى ذلك مخالفة للامام وهى مفسدة فلم يذكرهما لكون ذلك مفروغا عنه فى عدم الجواز (ولهما أن المقتدى محجور عن القراءة) لان المحجور هو الممنوع عن التصرف على وجه يظهر نفاذ ذلك التصرف عليه من جهة غيره والمقتدى بهذه الصفة لانه ممنوع عن القراءة والقراءة تنفذ عليه من جهة امامه قال عليه السلام من كان له امام فقراءة الامام له قراءة وكل من هو محجور لا حكم لتصرفه ووجوب السجدة حكم تصرفه الذى هو القراءة فلا يثبت

وهو غير مقيد بالقصد (واذا تلا الامام آية السجدة سجدها وسجدها المأموم معه) لالتزامه متابعته (واذا تلا المأموم لم يسجد الامام ولا المأموم فى الصلاة ولا بعد الفراغ) عند أبى حنيفة وأبى يوسف وقال محمد يسجدونها اذا فرغوا لان السبب قد تقرر ولا مانع بخلاف حالة الصلاة لانه يؤدى الى خلاف وضع الامامة أو التلاوة ولهما أن المقتدى محجور عن القراءة لنفاذ تصرف الامام عليه وتصرف المحجور لا حكم له

(قوله وهو) أى النص الموجب للسجدة بالسماع غير مقيد السماع بالقصد فتجب على من سمعها وان لم يقصد وقد قدمنا من حديث عثمان مع القاص ما يفيد خلافه وهو تقيده به والله سبحانه أعلم (قوله لالتزامه متابعته) علل بالتزام المتابعة لان الفرض فيما اذا تلا فى السرية أما اذا تلا فى الجهرية حتى سمع المقتدى فلا حاجة الى هذا التعليل اذ السماع موجب عليه ابتداء (قوله لانه يؤدى الى خلاف موضوع الامامة) ان سجد المأموم وتابعه الامام أو التلاوة ان سجد الامام وتابعه التالى المأموم لان موضوع التلاوة أن يسجد التالى ويتابعه السامع ولذا قال صلى الله عليه وسلم للتالى الذى لم يسجد كنت امامنا لو سجدت لسجدنا ولذا كانت السنة أن يتقدم التالى ويصف القوم خلفه فيسجدون وفى الخلاصة يستحب أن لا يرفع رأسه قبله (قوله وتصرف المحجور الخ) أثر الحجر عدم اعتبار فعل المحجور عليه وتصرفه وأثر النهى تحريم الفعل لا ترك الاعتبار لانه مطلقا لا يعدم المشروعية فالمحجور هو الممنوع من التصرف على وجه ينفذ فعل الغير عليه شاء أو أبى كما لو فعله هو فى حال أهليته والمأموم كذلك من حيث القراءة حتى نفذ قراءة الامام عليه وصارت قراءة له كتصرف ولى المحجور كأنه تصرفه فكان محجورا فلا تعتبر قراءته وكانت كعدمها بخلاف الجنب والحائض فانهما منهيان فكانت ممنوعة لا أنه يعتبر وجودها بعدمها ولا يخفى أن هذا التعليل لا يتأتى على قول محمد فى السرية فانه يستحسن قراءة المؤتم ظنا منه أنه الاحتياط فليس حينئذ بمحجور عليه عنده بل مجوز له الترك الا أن ذلك أعنى استحسان القراءة فى السرية عن محمد ضعيف والحق عنه خلافه على ما أسلفنا ولما كان مقتضى هذا الوجوب بالسماع منهما وعليهما بتلاوتهما وليس كذلك اذ لا يجب على الحائض بتلاوتها استثناه بقوله الا أنه لا يجب على الحائض بتلاوتها كما لا يجب بسماعها من غير حائض لان ثبوت السبب للصلاة لا يظهر فى حقها والسجدة

(قال المصنف لالتزامه متابعته) أقول قال ابن الهمام علل بالتزام المتابعة لان الفرض فيما اذا تلا فى السرية أما اذا تلا فى الجهرية حتى سمع المقتدى فلا حاجة الى هذا التعليل اذ السماع موجب عليه ابتداء انتهى فالاولى على هذا أن يقول لان الفرض فيما اذا لم يسمع المقتدى فتأمل (قوله فان التالى امام السامع فيجب أن يتقدم سجود التالى الخ) أقول فى الوجوب كلام بل هو مندوب

وقوله (بخلاف الجنب والحائض) جواب عما يقال المقتدى فى كونه ممنوعا عن القراءة كالحائض والجنب والسجدة تجب على من سمعها فكذا على من سمع المقتدى و وجهه أنهما منهيان عن القراءة والتصرفات المنهى عنها تنعقد لحكمها المعروف من أصلنا أن النهى عن الافعال الشرعية لا بعدم المشروعية فان اختلج فى ذهنك أن القراءة فعل حسى فالنهى عنه بعدم المشروعية فعليك بتقرير ما تجد مالم يسبق اليه فان قيل لو كان كذلك لوجبت على الحائض بتلاوتها وسماعها لكنها لا تجب أجاب بما معناه انما لم تجب عليها لانعدام أهلية الصلاة وذلك لان السجدة ركن من الصلاة والحائض لا يلزمها الصلاة مع تقرر السبب فلا تلزمها السجدة أيضا بخلاف الجنب فان الصلاة تلزمه وكذلك السجدة وقوله (ولو سمعها رجل خارج الصلاة سجدها) يعنى بالاتفاق وقوله (هو الصحيح) احترازعن قول بعضهم انه على الاختلاف لا يسجدها عندهما و يسجد عند محمد ووجه الصحيح ماذكر أن الحجر ثبت فى حقهم لان علة الحجر هى الاقتداء وهو مختص بها فلا يعدوها ورد بان المقتدى اما أن يكون محجورا أولا والاول

بخلاف الجنب والحائض لانهما عن القراءة منهيان الا أنه لا يجب على الحائض بتلاوتها كما لا يجب بسماعها لانعدام أهلية الصلاة بخلاف الجنب (ولو سمعها رجل خارج الصلاة سجدها) هو الصحيح لان الحجر ثبت فى حقهم فلا يعدوهم (وان سمعوا وهم فى الصلاة سجدة من رجل ليس معهم فى الصلاة لم يسجدوها فى الصلاة) لانها ليست بصلاتية لان سماعهم هذه السجدة ليس من أفعال الصلاة (وسجدوها بعدها) لتحقق سببها (ولو سجدوها فى الصلاة لم يجزهم) لانه ناقص لمكان النهى فلا يتأدى به الكامل قال (وأعادوها) لتقرر سببها (ولم يعيدوا الصلاة) لان مجرد السجدة لا ينافى احرام الصلاة وفى النوادر أنها تفسد لانهم زادوا فيها ما ليس منها

يستلزم شمول العدم والثانى شمول الوجوب والجواب أنه محجور بالنسبة الى من وجد فى حقه علة الحجر وغير محجور بالنسبة الى من لم يوجد وهو الخارج (وان سمعوا وهم فى الصلاة من رجل ليس معهم فى الصلاة لم يسجدوها فى الصلاة لانها ليست بصلاتية لان سماعهم هذه السجدة ليس من أفعال الصلاة) لان أفعال الصلاة اما أن تكون فرضا أو واجبا أو سنة وهذا السماع ليس بشئ من ذلك وما ليس من أفعال الصلاة لا يجوز أن يأتى به فيها لكنهم يسجدونها بعدها لتحقق سببها وهو السماع ممن ليس بمحجور (ولو سجدوها فى الصلاة لم تجزهم) ولم تفسد صلاتهم فى ظاهر الرواية أما عدم الجواز فلانه أى هذا السجود ناقص لمكان النهى وهو منع الشرع عن ادخال ما ليس من أفعال الصلاة فيها فلا يتأدى به الكامل وهى السجدة الواجبة بالسماع ممن ليس بمحجور فان ما وجب كاملا لا يتأدى ناقصا ورد بانا لا نسلم أنها وجبت كاملة فانها وجبت فى وقت كان خلط غير أفعال الصلاة بأفعالها حراما فكانت كالعصر وقت الاصفرار وجبت ناقصة فتتأدى ناقصة والجواب أن الوقت لو كان سببا لها كان الامر كما ذكرت لكنه ليس كذلك بل سببه ماذكرنا ولا تعلق له بالوقت (وأعادوها لتقرر سببها) وهو ماذكرنا وأما عدم فساد الصلاة فلان الفساد انما يكون بتركها أو باتيان ما ينقضها ولم يتركوها وما أتوا بما ينقضها (لان مجرد السجدة لا ينافى احرام الصلاة) لانها فى ذاتها من أفعال الصلاة (و) ذكر (فى النوادر أنها تفسد لانهم زادوا فيها ما ليس منها)

جزء الصلاة لا بقيد الجزئية بل نظرا الى ذاتها اعتبرت عبادة مستقلة فلا فرق فلا يجب عليها بسببها كما لا تجب الصلاة عليها بسببها فالحاصل أن كل من لا تجب عليه الصلاة ولا قضاؤها كالحائض والنفساء والكافر والصبى والمجنون ليس عليهم بالتلاوة والسماع سجود ويجب على السامع منهم اذا كان أهلا لكن ذكر شيخ الاسلام أنه لا يجب بالسماع من مجنون أو نائم أو طير لان السبب سماع تلاوة صحيحة وصحة التلاوة بالتمييز ولم يوجد وهذا التعليل يفيد التفصيل فى الصبى فليكن هو المعتبر ان كان له تمييز وجب بالسماع منه والا فلا وفى الخلاصة اذا سمعها من طير لا تجب هو المختار ومن نائم الصحيح أنها تجب وان سمعها من الصدا لا تجب فأفاد الخلاف فى الاولين والتصحيح (قوله هو الصحيح) احترازعما قيل لا يسجدها على قولهما بل على قول محمد واستضعف بعضهم تعليل المصنف بالحجر عن القراءة اذ مقتضاه أن لا تجب على السامع من المقتدى خارج الصلاة وقول المصنف لان الحجر ثبت فى حقهم فلا يعدوهم يدفع هذا الاستضعاف (قوله ليست بصلاتية) فليست من أفعال الصلاة حتى تستتبع فعلا فى الصلاة فتكون السجدة حينئذ زيادة منهيا عنها فتكون ناقصة فلا يتأدى بها ما وجب كاملا ثم صواب النسبة فيه صلوية برد ألفه واوا وحذف التاء واذا كانوا قد حذفوها فى نسبة المذكر الى المؤنث كنسبة الرجل الى بصرة مثلا فقالوا بصرى لا بصرتى كيلا يجتمع تا آن فى نسبة المؤنث فيقولون بصرتية

قال المصنف (لانها ليست بصلاتية) أقول قال ابن الهمام صواب النسبة فيه صلوية انتهى يفهم جوابه بما سيذكر الشارح فى هذا الورق حيث قال انه خطأ مستعمل وهو عند الفقهاء خير من صواب نادر

وقيل) ماذكر في النوادر (هو قول محمد) وهو جواب القياس وماذكرههنا قولهما وهو جواب الاستحسان بناء على أن زيادة مادون الركعة لا يفسدها عندهما وعلى قوله زيادة السجدة تفسدها وهذا الاختلاف بناء على اختلافهم في سجدة الشكر فعند محمد السجدة الواحدة عبادة مقصودة ولهذا حكم بأن سجدة الشكر مسنونة فتفسد بشروعه في واجب قبل إكمال فرضه وعند أبي حنيفة واحدى الروايتين عن أبي يوسف أنها غير مسنونة والسجدة الواحدة بمنزلة الركعة في كونها ركنا من أركان الصلاة غير مستقلة عبادة (فان قرأها الامام وسمعها رجل ليس معه في الصلاة فدخل معه) فاما ان دخل (بعدما سجدها الامام) أو قبله فان كان الاول (لم يكن عليه أن يسجدها لانه صار مدركا لها) أي للسجدة (بادراك الركعة) وهذا يشير الى أنه لو أدرك الامام في الركعة الاخرى لم يصر مدركا للسجدة فينبغي أن يسجدها خارج الصلاة لانه لما لم يدرك الركعة لم يكن مدركا للقراءة ولا لما تعلق بها من السجدة وقال الامام العتابي وأشار في بعض النسخ الى أنها تسقط عنه لانها صارت صلاتية وطولب بالفرق بين هذا وبين ما اذا أدرك الامام في ركوع صلاة العيدين (٣٨٥) فان عليه أن يأتي بالتكبيرات ولم يصر مدركا لهما بادراك الركعة في الركوع وأجيب بأن الادراك الحقيقي ممكن لان ماهو من جنسها وهو تكبير الركوع يؤتى به حالة الركوع فالحق به تكبيرات العيد واذا كان الادراك الحقيقي ممكنا لا يصار الى الادراك الحكمي بخلاف سجدة التلاوة لانه ليس من جنسها فلا يؤتى به في حالة الركوع لتكون حقيقة الادراك ممكنة فيصير الى الحكمي وان كان الثاني سجدها معه لانه لو لم يسمعها بأن أخفاها الامام سجدها معه فهنا أولى (وان لم يدخل معه سجدها لتحقق السبب) وهو التلاوة ممن ليس بمحجور عليه أو السماع من تلاوة صحيحة على اختلاف المشايخ قيل ينبغي أن لا يسجد لان الصحيح أن التلاوة هي السبب في حق

وقيل هو قول محمد رحمه الله (فان قرأها الامام وسمعها رجل ليس معه في الصلاة فدخل معه بعد ماسجدها الامام لم يكن عليه أن يسجدها) لانه صار مدركا لها بادراك الركعة (وان دخل معه قبل أن يسجدها سجدها معه) لانه لو لم يسمعها سجدها معه فههنا أولى (وان لم يدخل معه سجدها وحده) لتحقق السبب (وكل سجدة وجبت في الصلاة فلم يسجدها فيها لم تقض خارج الصلاة) لانها صلاتية ولها مزية الصلاة فلا تتأدى بالناقص

فكيف بنسبة المؤنث الى المؤنث (قوله وقيل هو) أي المذكور في النوادر قول محمد لا قولهما بناء على أن زيادة سجدة تفسد عنده وعندهما زيادة مادون الركعة لا تفسد وهو بناء على أن السجدة المفردة تتقرب بها الى الله تعالى عند محمد فقد زاد واقربة فتفسد وعندهما مادون الركعة ليس بقربة شرعا الا في محل النص وهو سجود التلاوة فلا يكون السجود وحده قربة في غيره فلم يزيدوا ماهو قربة فكان كزيادة ركوع أو قيام فلا تفسد كما لا تفسد بذلك (قوله فدخل معه بعد ماسجدها) يعني دخل معه في تلك الركعة أما لو دخل في الثانية كان عليه أن يسجدها بعد الفراغ وقوله لانه صار مدركا لها بادراك الركعة يفيده والنيابة وان كانت لا تجري في الافعال الا أنها أثر القراءة فالتحقت بها على أن ادراك جميع ماتضمنته الركعة بادراك الركوع مما لم يكن قضاؤه شرعا فيه ضروري والقيام منه وهو فعل وخرج تكبيرات العيد لانها من جنس تكبيرة الركوع فالتحقت بها فقضيت فيه (قوله وان لم يدخل معه سجدها لتحقق السبب) وكون الصحيح أن السبب في حق السامع التلاوة لا السماع وانما السماع شرط لا يمنع من السجود خارج الصلاة اذ لم يقم دليل على أن التلاوة في الصلاة لا تنعقد سببا الا بالنسبة الى من في الصلاة على أنه قد أجيب بان اختلافهم في السبب على السامع أهو السماع أو التلاوة يوجب الاحتياط في السجود على الخارج بخلاف السماع في الصلاة لتلاوة من ليس فيها فان الاحتياط مع هذا الاختلاف أن لا يسجد في الصلاة اذ النظر الى كون السبب التلاوة يمنعها فيها والى كونه السماع يوجبها فيها والواجب صون الصلاة عن الزوائد الا ما لا شك في شرعيته فيها فالاحتياط أن لا يسجد في الصلاة (قوله وكل سجدة وجبت في الصلاة) أي بتلاوة الصلاة على من في تلك الصلاة (قوله ولها مزية) أي الصلاتية

(٤٩ — فتح القدير اول) السامع أيضا وكانت في الصلاة فكانت السجدة صلاتية فلا تقضى خارجها وأجيب بأنهم لما اختلفوا في كون التلاوة سببا في حقه أو السماع وجبت السجدة احتياطا لانا ان نظرنا الى التلاوة لا يلزمه السجدة وان نظرنا الى السماع تلزمه خارج الصلاة فأمرناه بها خارجها احتياطا وقوله (وكل سجدة وجبت في الصلاة فلم يسجدها فيها لم تقض خارج الصلاة) ضابط كلي ينسحب على الفروع الداخلة تحته ودليله ماذكره بقوله لانها صلاتية ومعنى الصلاتية أن تكون التلاوة الموجبة لها من أفعال الصلاة ولها مزية الصلاة

(قوله فتفسد بشروعه في واجب) أقول أي تفسد بشروعه في سجدة التلاوة (قوله غير مستقلة) أقول خبر بعد خبر (قال المصنف فان قرأها الامام وسمعها رجل ليس معه في الصلاة فدخل معه) أقول يعني دخل معه في تلك الركعة أما لو دخل في الثانية كان عليه أن يسجدها بعد الفراغ وقوله لانه صار مدركا لها بادراك الركعة يفيده والنيابة وان كانت لا تجري في الافعال الا أنها أثر القراءة فألحقت بها (قوله لانه لو لم يسمعها بأن أخفاها الامام سجدها معه فهنا أولى) أقول فيه بحث فانه ان أريد أنه لو لم يسمعها في هذه الصورة ففيه مصادرة وان أريد لو لم يسمعها حال الاقتداء فالاولوية ممنوعة فتأمل

هزيه لتأديها فى حرمة الصلاة فوجوب تأديها فى احرام الصلاة هو المستلزم لتأدية ما وجب كاملا ناقصا وهو علة عدم قضائها خارجها بالتحقيق لا بمجرد تسميتها صلوية ومقتضى هذا جواز تأخيرها من ركعة الى ركعة بعد أن لا تخلى الصلاة عنها وقد يستأنس له بما قدمناه فى سجود السهو من أنه اذا تذكر سجدة التلاوة فى ركن فسجد لها لا يعيده وما تقدم من أنه لو أخرها بعد التذكر الى آخر الصلاة أجزأه لان الصلاة واحدة لا يستلزم جواز التأخير بل المراد أجزأته السجدة آخر الصلاة لكن صرح فى البدائع بأنها واجبة على الفور فى فصل بيان وقت أدائها وانه اذا أخرها حتى طالت التلاوة تصير قضاء ويأثم لان هذه السجدة صارت من أفعال الصلاة ملحقة بنفس التلاوة فلذا فعلت فيها مع أنها ليست من أصل الصلاة بل زائدة بخلاف غير الصلوية فانها واجبة على التراخى على ماهو المختار وقيل بل على الفور أيضا فان قيل كيف يتحقق عدم السجود وسجدة التلاوة تتأدى فى ضمن سجدة الصلاة نوى أولم ينو كما ذكره فى فتاوى قاضيخان وكذا تتأدى فى ضمن الركوع قلنا مراده اذا سجد للصلاة بعد الركوع على الفور وما نحن فيه اذا لم يسجد على الفور حتى لو قرأ ثلاث آيات وركع أو سجد صلبية ينوى بها التلاوة لم تجز لان السجدة صارت دينا عليه لفوات وقتها فلا تتأدى فى ضمن الغير ويعرف ذلك من سوق عبارته قال رجل قرأ آية سجدة فى الصلاة فان كانت السجدة فى آخر السورة أو قريبا من آخرها بعدها آية أو آيتان الى آخرها فهو بالخيار ان شاء ركع بها ينوى التلاوة وان شاء سجد ثم يعود الى القيام فيختم السورة وان وصل بها سورة أخرى كان أفضل فان لم يسجد للتلاوة على الفور حتى ختم السورة ثم ركع وسجد لصلاته تسقط عنه سجدة التلاوة لان بهذا القدر من القراءة لا ينقطع الفور ولو ركع لصلاته على الفور وسجد تسقط عنه سجدة التلاوة نوى فى السجدة السجدة للتلاوة أولم ينو ولذا اذا قرأ بعدها آيتين أجمعوا أن سجدة التلاوة تتأدى بسجدة الصلاة وان لم ينو واختلفوا فى الركوع قال شيخ الاسلام المعروف بخواهر زاده لا بد للركوع من النية حتى ينوب عن سجدة التلاوة نص عليه محمد وان قرأ بعد السجدة ثلاث آيات وركع لسجدة التلاوة قال شيخ الاسلام ينقطع الفور ولا ينوب الركوع عن السجدة وقال الحلوانى لا ينقطع مالم يقرأ أكثر من ثلاث آيات اهـ فظهر أن ذلك مقيد بأن يسجد للصلاة بعد الركوع على الفور وقد صرحوا بأنه اذا لم يسجد ولم يركع حتى طالت القراءة ثم ركع ونوى السجدة لم يجز وكذا اذا نواها فى السجدة الصلبية لانها صارت دينا عليه والدين يقضى بماله لا بما عليه والركوع والسجود عليه كذا فى البدائع فى فصل كيفية وجوبها وسيظهر أن قول الحلوانى هو الرواية ان شاء الله تعالى هذا وما ذكر من الاجماع على عدم الاحتياج الى النية فى سجدة الصلاة حالة الفور فى البدائع ما يفيد خلافه من ثبوت الخلاف قال ثم اذا ركع قبل أن تطول القراءة هل تشترط النية لقيام الركوع مقام سجدة التلاوة فقياس ماذكرنا من النكتة أن لا يحتاج لان الحاجة الى تحصيل التعظيم فى هذه الحالة وقد وجد نوى أولم ينو كالمعتكف فى رمضان اذا لم ينو بصيامه عن الاعتكاف والذى دخل المسجد اذا اشتغل بالفرض غيرنا وأن يقوم مقام تحية المسجد ومن مشايخنا من قال يحتاج الى النية ويدعى أن محمدا أشار اليه فانه قال اذا تذكر سجدة تلاوة فى الركوع يخر ساجدا فيسجد كما تذكر ثم يقوم فيعود الى الركوع ولم يفصل بين أن يكون الركوع الذى تذكر فيه عقيب التلاوة بلا فصل أو به فلو كان الركوع مما ينوب عن السجدة من غير نية لكان لا يأمره بأن يسجد للتلاوة بل قام نفس الركوع مقام التلاوة ثم اشتغل رحمه الله بدفع دلالة المروى عن محمد بما لا يقوى ثم طالبه بالفرق بين هذا وصوم المعتكف فى رمضان والصلاة وذكر جواب القائل عنه بأن الواجب الاصلى هنا هو السجود الا أن الركوع أقيم مقامه من حيث المعنى وبينهما من حيث الصورة فرق فلموافقة المعنى تتأدى السجدة بالركوع اذا نوى ولمخالفة الصورة لا تتأدى اذا لم ينو بخلاف صوم الشهر فان بينه وبين صوم الاعتكاف موافقة من

جميع الوجوه وكذا في الصلاة ثم قال لكن هذا غير سديد لان المخالفة من حيث الصورة ان كان بها عبرة فلا يتأدى الواجب به وان نوى فان من نوى اقامة غير ما وجب عليه مقام ما وجب لا يقوم اذا كان بينهما تفاوت وان لم يكن بها عبرة فلا حاجة له الى النية كما في الصوم والصلاة وعذر الصوم ليس بمستقيم لان بين الصومين مخالفة من حيث سبب الوجوب فكانا جنسين مختلفين ولهذا قال هذا القائل انه لو لم ينو بالركوع أن يكون قائما مقام سجدة التلاوة ولم يقم يحتاج في السجدة الصلبية الى أن ينوي أيضا لان بينهما مخالفة لاختلاف سببي وجوبهما انتهى فهذا يصرح بوجوب النية في ايقاع السجدة الصلبية عن التلاوة فيما اذا لم تطل القراءة على ما هو أصل الصورة كما نقلناه في صدر هذا المنقول فلم يصح ما تقدم من نقل الاجماع على عدم اشتراطها وانما أوردنا تمام عبارته لافادة ما تضمنته من الفوائد ثم قال هذا كله اذا ركع وسجد على الفور فان لم يفعل حتى طالت القراءة ثم ركع ينويها أو لم ينوها في الركوع ونواها في السجود لم تجزه لانها صارت دينا في ذمته لفواتها عن محلها لانها لوجوبها عما هو من أفعال الصلاة التحقت بأفعال الصلاة شرعا بدليل وجوب أدائها في الصلاة من غير نقص فيها وتحصيل ما ليس من الصلاة فيها ان لم يوجب فسادها يوجب نقصانها وكذا لا تؤدى بعد الفراغ لانها صارت جزأ من الصلاة فلا تؤدى الا بتحريمة الصلاة كسائر أفعالها ومبنى الافعال أن يؤدى كل فعل في محله المخصوص فكذا هذه فاذا لم تؤد في محلها حتى فات صارت دينا والدين يقضى بماله لا بما عليه والركوع والسجود عليه فلا يتأدى به الدين بخلاف ما اذا لم تصر دينا لان الحاجة هناك الى التعظيم عند تلك التلاوة وقد وجد في ضمنهما فكفى كداخل المسجد اذا صلى الفرض كفى عن تحية المسجد لحصول تعظيم المسجد غير أن الركوع لم يعرف قربة في الشرع منفردا عن الصلاة فلذا تتأدى به السجدة اذا تلا في الصلاة لا خارجها فان قلت قد قالوا ان تأديها في ضمن الركوع هو القياس والاستحسان عدمه والقياس هنا مقدم على الاستحسان فأسعفني بكشف هذا المقام فالجواب أن مرادهم من الاستحسان ما خفي من المعاني التي يناط بها الحكم ومن القياس ما كان ظاهرا متبادرا فظهر من هذا أن الاستحسان لا يقابل القياس المحدود في الاصول بل هو أعم منه قد يكون الاستحسان بالنص وقد يكون بالضرورة وقد يكون بالقياس اذا كان قياس آخر متبادر وذلك خفي وهو القياس الصحيح فيسمى الخفي استحسانا بالنسبة الى ذلك المتبادر فثبت به أن مسمى الاستحسان في بعض الصور هو القياس الصحيح ويسمى مقابله قياسا باعتبار الشبه وبسبب كون القياس المقابل ما ظهر بالنسبة الى الاستحسان ظن محمد بن سلمة أن الصلبية هي التي تقوم مقام سجدة التلاوة لا الركوع وكان القياس على قوله أن تقوم الصلبية وفي الاستحسان لا تقوم بل الركوع لان سقوط السجدة بالسجدة أمر ظاهر فكان هو القياس وفي الاستحسان لا يجوز لان هذه السجدة قائمة مقام نفسها فلا تقوم مقام غيرها كصوم يوم من رمضان لا يقوم عن نفسه وعن قضاء يوم آخر فصح أن القياس وهو الامر الظاهر هنا مقدم على الاستحسان بخلاف قيام الركوع مقامها وأن القياس يأبى الجواز لانه الظاهر وفي الاستحسان يجوز وهو الخفي فكان حينئذ من تقديم الاستحسان لا القياس لكن عامة المشايخ على أن الركوع هو القائم مقامها كذا ذكره محمد رحمه الله في الكتاب فانه قال قلت فان أراد أن يركع بالسجدة نفسها هل يجزئه ذلك قال أما في القياس فالركوع في ذلك والسجدة سواء لان كل ذلك صلاة وأما في الاستحسان فينبغي له أن يسجد وبالقياس نأخذ وهذا لفظ محمد وجه القياس على ما ذكره محمد أن معنى التعظيم فيهما واحد فكانا في حصول التعظيم بهما جنسا واحدا والحاجة الى تعظيم الله اما اقتداء بمن عظم واما مخالفة لمن استكبر فكان الظاهر هو الجواز وجه الاستحسان أن الواجب هو التعظيم بجهة مخصوصة وهي السجود بدليل أنه لو لم يركع على الفور حتى طالت القراءة ثم نوى بالركوع أن يقع عن السجدة لا يجوز ثم أخذوا

فكان وجوبها كاملا وما وجب كاملا لا يتأدى ناقصا وفيه بحث من أوجه الاول ماقيل هذا الكلى منقوض بما اذا سمعوا وهم فى الصلاة ممن ليس معهم فى الصلاة فانها سجدة وجبت فى الصلاة ويسجدونها بعدها كما تقدم والثانى ماقيل ان قوله فلم يسجد وهافيها غير منصرف لانها تؤدى بسجدة الصلاة وان لم تنو والثالث ماقيل تاء التأنيث تحذف فى النسب فالصواب صلاوية وأجيب عن الاول بأن تقديره وكل سجدة صلاتية واجبة فى الصلاة وفيه نظر لان قوله وجبت فى الصلاة اما أن يكون صفة موضحة وما ثمة ما يميزه عنها لان كل سجدة صلاتية واجبة فى الصلاة أو صفة كاشفة وعاد السؤال أو غيرهما من التأكيد والمدح والذم والمقام لا يقتضيه فالصواب أن يقال تقديره وكل سجدة عن تلاوة وجبت فى الصلاة أى ثبتت وعن الثانى بان سجدة التلاوة انما تتأدى بسجدة الصلاة اذا قرأ آية السجدة فسجد وأما اذا لم يسجد على الفور حتى قرأ مقدار ثلاث آيات وركع أو سجد للصلاة ينوى بها سجدة التلاوة لم يجز لانها صارت دينا عليه بفوات وقتها فلا تتأدى فى ضمن الغير ورد بأن وقتها موسع فمتى سجد كان أداء لاقضاء وأجيب بأن ذلك عند محمد وفى رواية عن أبى حنيفة وأبى يوسف وفى رواية عن أبى حنيفة أن وجوبها على الفور لا التراخى فيجوز أن يكون المصنف اختار ذلك وعن الثالث بأنه خطأ مستعمل وهو عند الفقهاء خير من صواب نادر قال (ومن تلا سجدة فلم يسجدها) هذا لبيان التداخل فى سجدة التلاوة أى ومن تلا آية سجدة خارج الصلاة (فلم يسجدها حتى دخل فى الصلاة فأعادها) أى تلاوة تلك الآية ولم يتبدل مجلس الصلاة عن مجلس التلاوة (وسجد) فى الصلاة (أجزأته السجدة) التى سجدها (عن التلاوتين لان الثانية لكونها صلاتية أقوى فاستتبعت الاولى

فى

(ومن تلا سجدة فلم يسجدها حتى دخل فى صلاة فأعادها وسجد أجزأته السجدة عن التلاوتين) لان الثانية أقوى لكونها صلاتية فاستتبعت الاولى

بالقياس لقوة دليله وذلك لما روى عن ابن مسعود وابن عمر أنهما كانا أجازا أن يركع عن السجود فى الصلاة ولم يرو عن غيرهما خلافه فلذا قدم القياس فانه لا ترجيح للخفى لخفائه ولا للظاهر لظهوره بل يرجع فى الترجيح الى ما اقترن بهما من المعانى فمتى قوى الخفى أخذوا به أو الظاهر أخذوا به غير أن استقراءهم أوجب قلة قوة الظاهر المتبادر بالنسبة الى الخفى المعارض له فلذا حصروا مواضع تقديم القياس على الاستحسان فى بضعة عشر موضعا تعرف فى الاصول هذا أحدها ولا حصر لمقابله ثم النص عن أبى حنيفة رضى الله عنه أن السجود بها أفضل هكذا مطلقا فى البدائع ووجهه أنه اذا سجد ثم قام وركع حصل قربتين بخلاف ما اذا ركع ولانه بالسجود مؤد للواجب بصورته ومعناه وأما بالركوع فبمعناه ولا شك أن الاول أفضل وهو خلاف ما فى بعض المواضع من أنها اذا كانت آخر السورة فالافضل أن يركع بها ثم اذا سجد لها وقام فركع كما رفع رأسه دون قراءة كره له ذلك سواء كانت الآية فى وسط السورة أو ختمها أو بقى الى الختم آيتان أو ثلاث لانه يصير بانيا الركوع على السجود فينبغى أن يقرأ ثم يركع فان كانت فى وسط السورة فينبغى أن يختمها اذا رفع ثم يركع وان كان ختمها ينبغى أن يقرأ آيات من سورة أخرى ثم يركع وان كان بقى منها آيتان أو ثلاثة كسورة بنى اسرائيل والانشقاق كان له أن يركع بها فى الآيتين بلا خلاف نعلمه وفى الثلاث اختلفوا قيل لا يجزى الركوع بها لانقطاع الفور بالثلاث وقيل لا ينقطع بالثلاث وهو الاحق وفى البدائع الاوجه أن يفوض الى رأى المجتهد أو يعتبر ما بعد طويلا على أن جعل ثلاث آيات قاطعة للفور خلاف الرواية فان محمدا ذكر فى كتاب الصلاة قلت أرأيت الرجل يقرأ السجدة وهو فى الصلاة والسجدة فى آخر السورة الا آيات بقيت من السورة بعد آية السجدة قال هو بالخيار ان شاء ركع بها وان شاء سجد بها قلت فان أراد أن يركع بها ختم السورة ثم ركع بها قال نعم قلت فان أراد أن يسجد بها عند الفراغ من السجدة ثم يقوم فيتلو ما بعدها من السورة وهو آيتان أو ثلاث ثم يركع قال نعم ان شاء وان شاء وصل بها سورة أخرى وهذا نص على أن الثلاث ليست قاطعة للفور ولا مدخل للسجدة فى حيز القضاء ثم لو سجد بها ينبغى أن يقرأ باقى السورة ثم يركع ثم علل فى البدائع أفضلية وصل السورة بما يقتضى قصره على ما اذا كان الباقى آيتين وهو قوله لان الباقى من خاتمة السورة دون ثلاث آيات فكان الاولى أن يقرأ ثلاث آيات كى لا يصير بانيا للركوع على السجود وهو خلاف ما جعله حكما لهذا التعليل حيث قال وان كان بقى الى الختم قدر آيتين أو ثلاث (قوله أجزأته السجدة عن التلاوتين) يعنى اذا لم يتبدل مجلس التلاوة مع مجلس الصلاة فان تبدل فلكل سجدة فان قيل هذه المسئلة اما مندرجة

(قوله فانها سجدة وجبت فى الصلاة ويسجدونها بعدها كما تقدم) أقول لا نسلم ذلك فان المراد وجوب الاداء ولا يجب أداؤها فيها على ما اعترف به (قوله وأجيب عن الاول بأن تقديره وكل سجدة صلاتية واجبة فى الصلاة) أقول اذا كان التالى مصليا والسامع ليس كذلك صدق على السجدة الواجبة على السامع أنها صلاتية على تفسيره مع عدم وجوبها على السامع فى الصلاة (قوله والصواب أن يقال تقديره وكل سجدة الخ) أقول فيه بحث

وفى النوادر يسجد) سجدة (أخرى بعد الفراغ) من الصلاة لان الصلاتية ان كانت أقوى فللاولى أيضا قوة السبق فاستويا فلا تكون احداهما أولى بالاستتباع وجواب ظاهر الرواية أن للثانية بعد التساوى قوة أخرى وهو الاتصال بالمقصود أى اتصال التلاوة بما هو المقصود أى الحكم وهو السجود فترجحت بها واستتبعت وعورض بأن الحاق الاولى بالثانية خلاف موضوع التداخل لان السابق قد مضى واضمحل فكيف يكون ملحقا باللاحق وأجيب بأن السابق قد يكون تبعا اذا كان اللاحق أقوى كالسنة قبل الفريضة وقوله (وان تلاها) يعنى خارج الصلاة (فسجد ثم دخل فى الصلاة فتلاها) أى تلك الآية وجب عليه (أن يسجد لها لان الثانية هى المستتبعة) لما قلنا انها لكونها صلاتية أقوى (و) اذا كانت مستتبعة (لا وجه لالحاقها) أى السجدة المفعولة (بالاولى) أى التلاوة الاولى لانها ان ألحقت بها وهى تابعة للثانية كانت السجدة ملحقة بالتلاوة الثانية (وذلك يؤدى الى سبق الحكم قبل السبب) فتبين أن التداخل فى هذه الصورة متعذر فيجب سجدة ثانية للتلاوة الثانية واياك أن ترد ضمير الحاقها الى التلاوة الثانية كما فعله بعض الشارحين واعترض على المصنف بأنه فاسد فتأمل وفيه بحث وهو أن الصلاتية انما ترجحت فى المسئلة الاولى باتصال المقصود وههنا مع الاولى السبق والاتصال بالمقصود ومع الثانية كونها صلاتية فقط فانى تستتبعها ويمكن أن يجاب عنه بأن المصير الى الاتصال انما كان على وجه التنزل من المصنف والا فكونها صلاتية أقوى من السبق فلا يساويه السبق ألا ترى انه اذا قهقه فيها انتقض الوضوء دون غيرها وبالنظر الى ذلك يتم الدليل قال (ومن كرر تلاوة سجدة واحدة) ذكر مسئلة وبين التداخل وقال (الاصل أن مبنى السجدة على التداخل) يعنى فى الاستحسان والقياس أن يجب لكل تلاوة سجدة سواء كانت فى مجلس واحد أو لم تكن لان السجدة حكم التلاوة والحكم يتكرر بتكرر سببه وجه الاستحسان ما ذكره بقوله دفعا للحرج وذلك أن المسلمين يحتاجون الى تعليم القرآن وتعلمه وذلك يحتاج الى التكرار غالبا فالزام التكرار فى السجدة يفضى الى الحرج لا محالة والحرج مدفوع وقد صح أن جبريل صلوات الله عليه كان ينزل بآية السجدة على رسول الله صلى الله عليه وسلم ويكرر عليه وكان رسول الله صلى الله عليه وسلم يسجد لها مرة واحدة تعليما لجواز التداخل دفعا للحرج

وفى النوادر يسجد أخرى بعد الفراغ لان للاولى قوة السبق فاستويا قلنا للثانية قوة اتصال المقصود فترجحت بها (وان تلاها فسجد ثم دخل فى الصلاة فتلاها سجد لها) لان الثانية هى المستتبعة ولا وجه الى الحاقها بالاولى لانه يؤدى الى سبق الحكم على السبب (ومن كرر تلاوة سجدة واحدة فى مجلس واحد أجزأته سجدة واحدة فان قرأها فى مجلسه فسجدها ثم ذهب ورجع فقرأها سجدها ثانية وان لم يكن سجد للاولى فعليه السجدتان) فالاصل أن مبنى السجدة على التداخل دفعا للحرج

فى المسئلة التى بعدها وهى أن تكرير تلاوة سجدة فى مجلس واحد يوجب سجدة واحدة أولا فان كان نظرا الى اتحاد المجلس فينبغى له اذا سجد للاولى ثم دخل فى الصلاة فتلاها لا يجب عليه السجود لان الحكم فى الآتية هو أنه اذا كررها فى مجلس كفته سجدة سواء قدمها أو وسطها أو أخرها عن التلاوات وان لم يكن بناء على اختلاف المجلس بالصلاة كما بالاكل ونحوه فينبغى أن لا يكفيه الا سجدتان وجوابه أن موضوعهما من جزئيات موضوعها العدم اعتبارهم اختلاف المجلس بالصلاة لان الشروع فيها عمل قليل لكن خص موضوعهما من حكم ذلك العام ففصل فيهما بين أن يسجد للاولى فلا يغنى عن السجود للصلوية أو للصلوية فيغنى عن الاولى أو لا يسجد لواحدة منهما فيسقطان والحاصل أنه يجب التداخل فى هذه على وجه تكون الثانية مستتبعة للاولى ان لم يسجد للاولى لان اتحاد المجلس يوجب التداخل وكون الثانية قوية بسبب قوة السبب الذى هو التلاوة الفريضة وتفاوت المسببات بحسب تفاوت الاسباب منع من جعل الاولى مستتبعة اذ استتباع الضعيف القوى عكس المعقول ونقض الاصول فوجب التداخل على الوجه المذكور واذا لم يسجد للصلوية وقد صارت تلاوة الاولى مندرجة فيها سقطتا لما تقدم من أن كل سجدة وجبت فى الصلاة فلم يسجد فيها امتنع قضاؤها (قوله ومن كرر تلاوة سجدة الخ) اندرج بعض شرحها فيما ذكرنا قبلها والمحتاج اليه هنا بيان أن الاليق فى العبادات عند ثبوت التداخل كونه فى السبب وبيان وجه ثبوته والباقى ظاهر من الكتاب أما الثانى فبالنص وهو أنه صلى الله عليه وسلم كان يسمع من جبريل آية السجدة ويقرؤها على أصحابه ولا يسجد الا مرة واحدة مع أنه صلى الله عليه وسلم كان يكرر حديثه ثلاثا ليعقل عنه فكيف بالقرآن وبدلالة الاجماع على أن السميع اذا قرأها لا تجب الا سجدة واحدة وقد تحقق فى حقه التلاوة والسماع وكل سبب على حدته حتى يجب بالسماع وحده وبالتلاوة وحدها اذا كان التالى أصم والمعقول وهو أن تكرار القراءة محتاج اليه للحفظ والتعليم والاعتبار فلو تكرر الوجوب لحرج الناس زيادة حرج فان أكثر الناس لا يحفظ من عشر مرات بل أكثر فيلزم الحرج

(قوله ويمكن أن يجاب عنه بأن المصير الى الاتصال انما كان على وجه التنزل من المصنف والا فكونها صلاتية أقوى من السبق فلا يساويه السبق الخ) أقول وفيه تأمل فان الاتصال بالمقصود وكون الحاق الاولى بالثانية خلاف موضوع التداخل كيف لا يرجحان

ثم التداخل اما أن يكون فى السبب أو فى الحكم والاليق بالعبادات الاول وبالعقوبات الثانى وذلك لان التداخل اذا كان فى الحكم دون السبب كانت الاسباب باقية على تعددها فيلزم وجود السبب الموجب للعبادة بدون العبادة وفى ذلك ترك الاحتياط فيما يجب فيه الاحتياط فقلنا بتداخل الاسباب فيها ليكون جميعها بمنزلة سبب واحد ترتب عليه حكمه اذا وجد دليل الجمع وهو اتحاد المجلس وأما العقوبات فليس مما يحتاط فيها بل فى درئها (٣٩٠) احتياط فيجعل التداخل فى الحكم ليكون عدم الحكم مع وجود الموجب مضافا الى عفو الله وكرمه فانه هو الموصوف بسبوغ العفو وكمال الكرم وثمرة ذلك تظهر فيما لو تلا آية سجدة فى مكان فسجدها ثم تلاها فيه مرات فانه يكفيه تلك السجدة المفعولة أولا اذ لو لم يكن التداخل فى السبب لكانت التلاوة التى بعد السجدة سببا وحكمه قد تقدم وذلك لا يجوز وقوله (وإمكان التداخل) أى الامكان الشرعى بيان لدليل الجمع وهو اتحاد المجلس لكونه جامعا للمتفرقات ألا ترى الى شطرى العقد يجمعهما المجلس وان تفرقا بالاقوال فاذا اختلف عاد الحكم الى أصله وهو وجوب التكرار لعدم الجامع فان قيل ما بال الجامع لم يجمع بين الآيات فى مجلس واحد كما جمع بين المرات فيه قلنا لعدم الحرج فان آيات السجدة محصورة والغالب عدم تلاوة الجمع فى مجلس واحد بخلاف التكرار للتعليم فانه ليس بمحصور ويتفق فى مجلس واحد ثم اختلاف المجلس انما يكون بالذهاب عنه بعيدا قال محمد ان كان مشى نحوا من عرض المسجد وطوله فهو قريب وقيل ان مشى خطوتين أو ثلاثا لان فهو قريب وان كان أكثر من ذلك فهو بعيد ولا يختلف بمجرد القيام لانه مستحسن فى الاتيان بالسجدة لان الخرور الوارد فى القرآن سقوط من القيام بخلاف المخيرة فان خيارها يبطل بمجرد القيام لكونه دليل الاعراض فان من حزبه أمر وهو قائم يقعد لكون القعود أجمع للرأى فاذا قامت دل على الاعراض والخيار يبطل بالاعراض صريحا ودلالة

وهو تداخل فى السبب دون الحكم وهذا أليق بالعبادات والثانى بالعقوبات وامكان التداخل عند اتحاد المجلس لكونه جامعا للمتفرقات فاذا اختلف عاد الحكم الى الاصل ولا يختلف بمجرد القيام بخلاف المخيرة لانه دليل الاعراض وهو المبطل هنالك

من جهة الزام الحكم كذلك وفى حفظ القرآن فانه كان يتعذر أو يتعسر جدا وهو مدفوع بالنص فوجب القول بالتداخل ولما كان مثير ذلك النص والاجماع هو الحرج اللازم بتقدير ايجاب التكرار اقتصر المصنف على التمسك به وأما الاول فاعلم أن الاصل فى التداخل كونه فى الحكم لانه أمر حكمى ثبت بخلاف القياس اذ الاصل أن لكل سبب حكما فيليق بالاحكام لا بالاسباب لثبوت الاسباب حسا بخلاف الاحكام واعتبار الثابت حسا غير ثابت أبعد من اعتباره كذلك فى غير المحسوس لكنا لو قلنا به فى الحكم فى العبادات لبطل التداخل لانه بالنظر الى الاسباب يتعدد وبالنظر الى الحكم يتحد فيتعدد لانه اذا دارت بين الثبوت والسقوط ثبتت لان مبناها على التكثير لانا خلقنا لها بخلاف العقوبات لان مبناها على الدرء والعفو حتى اذا دارت كذلك سقطت ولان المحقق تأثير المجلس فى جمع الاسباب لا الاحكام على ما فى البيع وغيره وهذا التداخل تقيد بالمجلس فعلم أنه فى السبب وفائدته تظهر فيما لو زنى فحد ثم زنى يحد ثانيا ولو تلا فسجد ثم تلا لا يجب السجود ثانيا (قوله وهو) أى دليل الاعراض هو المبطل هنالك ألا ترى أنها لو خيرت قائمة فقعدت لا يخرج الامر من يدها فلو كان اختلاف المجلس يحصل بالقيام خرج اذ لا فرق فعلم أن خروجه فى القيام للاعراض لا للقيام وليس فى القعود عن قيام اعراض بل هو أجمع للرأى ثم تبدل المجلس قد يكون حقيقة باختلاف المكان الا فى اليسير فانه لا يختلف بخطوة أو خطوتين وكل من البيت والمسجد مجلس واحد فلو انتقل من مكان الى آخر فى البيت أو المسجد لا يتكرر الوجوب وكذا السفينة وان كانت سائرة لا يوجب سيرها اختلاف المكان والمجلس والدابة اذا كان فى الصلاة وهو راكب كالسفينة لان جواز الصلاة شرعا اعتبار للامكنة المتعددة مكانا بخلاف المشى بالقدم فانه لا موجب لاعتبار الامكنة المتعددة فيه مكانا اذ لم تجوز صلاة الماشى ولذا قالوا لو كان خلفه غلام يمشى وهو فى الصلاة راكبا وكررها تكرر الوجوب على الغلام دون الراكب أما اذا لم يكن فى الصلاة وهى سائرة فيتكرر الوجوب وقيل اذا كان المسجد كبيرا يختلف المجلس وقد يكون حكما بأن أكل أكثر من لقمتين فى غير مكان التلاوة أو تكلم أكثر من كلمتين أو شرب أو نكح أو نام مضطجعا أو أرضعت ولدا أو أخذ فى بيع أو شراء أو عمل يعرف به أنه قطع لما كان قبل ذلك وان اتحد المجلس لا ان كان يسيرا واختلفوا فى الصلاة فعند محمد يوجب الانتقال فيها من ركعة الى أخرى اختلاف المجلس وعند أبى يوسف لا فلو قرأها فى ركعة ثم كررها فى أخرى وجبت أخرى عنده خلافا لابى يوسف له أن القول بالتداخل يؤدى الى اخلاء احدى الركعتين عن القراءة فيفسد قلنا ليس من ضرورة الحكم بالاتحاد فى حق حكم بطلان العدد فى حق حكم آخر فقلنا بالعدد فى حكم هو جواز الصلاة وبالاتحاد فيما قلنا وقد أفاد تعليل محمد أن التكرار فيما اذا كررها فى النفل أو الوتر مطلقا أو فى الفرض فى الركعة الثانية أما لو كررها بعد أداء فرض القراءة ينبغى أن تكفيه واحدة

(وفى تسدية الثوب بتكرر الوجوب) وكلامه واضح وقال صاحب النهاية وهذا اللفظ يعنى قوله (وفى المنتقل من غصن الى غصن كذلك فى الاصح وكذلك فى الدياسة) يدل على أن اختلاف المشايخ فى المنتقل من غصن الى غصن وفى الدياسة لا فى تسدية الثوب لانه قطعها بالجواب من غير تردد ثم شبه جواب الثانى بذكر الاصح وليس بواضح لجواز أن يكون قوله فى الاصح متعلقا بالمسئلتين جميعا وقوله للاحتياط يجوز أن يكون وجه الاصح فى الصور الثلاث المذكورة ووجهه أنه بالنظر الى اتحاد العمل واتحاد اسم المجلس لا يتبدل المجلس فلا يتكرر الوجوب وبالنظر الى اختلاف حقيقة المكان يتكرر الوجوب فقلنا بالتكرار للاحتياط وقوله (اذا تبدل مجلس التالى) واضح وقوله (على ماقيل) يعنى به قول فخر الاسلام ان مجلس التالى اذا تكرر دون مجلس السامع يتكرر الوجوب على السامع لان الحكم مضاف الى سببه وكأنه اختار أن السبب هو التلاوة (والاصح أنه لا يتكرر الوجوب على السامع لما قلنا) يعنى أن السبب فى حقه السماع وكان مجلسه متحدا وهو قول الاسبيجابى قيل وعليه الفتوى (ومن أراد السجود كبر ولم يرفع يديه وسجد ثم كبر ورفع رأسه اعتبارا بسجدة الصلاة) وفى قوله اعتبارا بسجدة الصلاة اشارة الى أن التكبير فيها سنة كما فى المشبه به وقوله ولم يرفع يديه احتراز عن قول الشافعى فان صفتها عنده أن يرفع يديه ناويا ثم يكبر للسجود ولا يرفع يديه ثم يكبر للرفع ويسلم ولم يذكر ماذا يقول فى سجوده فقيل يقرأ فيها سبحان ربنا ان كان وعد ربنا لمفعولا

وفى تسدية الثوب يتكرر الوجوب وفى المنتقل من غصن الى أغصن كذلك فى الاصح وكذا فى الدياسة للاحتياط (ولو تبدل مجلس السامع دون التالى يتكرر الوجوب) لان السبب فى حقه السماع (وكذا اذا تبدل مجلس التالى دون السامع) على ماقيل والاصح انه لا يتكرر الوجوب على السامع لما قلنا (ومن أراد السجود كبر ولم يرفع يديه وسجد ثم كبر ورفع رأسه) اعتبارا بسجدة الصلاة وهو المروى عن ابن مسعود رضى الله تعالى عنه (ولا تشهد عليه ولا سلام) لان ذلك للتحلل وهو يستدعى سبق التحريمة وهى منعدمة قال (ويكره أن يقرأ السورة فى الصلاة أو غيرها ويدع آية السجدة)

لان المانع من التداخل منتف حينئذ مع وجود المقتضى (قوله وفى تسدية الثوب يتكرر الوجوب وفى المنتقل من غصن الى غصن كذلك فى الاصح وفى الدياسة كذلك) فى النهاية هذا اللفظ يدل على ان اختلاف المشايخ فى الاخيرين لا فى التسدية لكن ذكر الاختلاف فيه أيضا قال التمرتاشى واختلف فى تسدية الثوب والدياسة والذى يدور حول الرحى والذى يسبح فى الماء والذى تلا فى غصن ثم انتقل الى آخر والاصح الايجاب لتبدل المجلس ولذا يعتبر مختلفا فى الغصنين فى الحل والحرم حتى ان الحلال لو رمى صيدا على غصن شجرة أصلها فى الحل والغصن فى الحرم يجب الجزاء واعلم أن تكرر الوجوب فى التسدية بناء على المعتاد فى بلادهم من أنهم أن يغرس الحائك خشبات يسوى فيها السدى ذاهبا وجائيا أما على ماهى ببلاد الاسكندرية وغيرها بأن يديره على دائرة عظمى وهو جالس فى مكان واحد فلا يتكرر الوجوب (قوله ولو تبدل مجلس السامع دون التالى يتكرر الوجوب) على السامع اتفاقا وكذا اذا تبدل مجلس التالى دون السامع يتكرر الوجوب على السامع أيضا والاصح أنه لا يتكرر عليه لما قلنا ان السبب فى السماع السماع ولم يتبدل مجلسه فيه وظاهر الكافى ترجيح انه يتكرر قال الاصل ان التلاوة سبب بالاجماع لان السجدة تضاف اليها وتتكرر بتكررها وفى السماع خلاف قيل انه سبب لما روينا يعنى قوله صلى الله عليه وسلم السجدة على من سمعها الى آخره والصحيح أن السبب فى حق السامع التلاوة والسماع شرط عمل التلاوة فى حقه ففى المسئلة الاولى يتكرر اجماعا أما على قول البعض فلان السبب السماع ومجلس السماع متعدد وأما على قول الجمهور فلان اتحاد المجلس أبطل العدد فى حق التالى فلم يظهر ذلك فى حق غيره وفى المسئلة الثانية يتكرر لان الحكم يضاف الى السبب لا الشرط وقيل لا يتكرر لان السبب فى حقه السماع (قوله اعتبارا بسجدة الصلاة) يشير الى أن التكبيرتين مندوبتان لا واجبتان فلا يرفع يديه فيهما لانه للتحريم ولا تحرم وان اشترط لهما ما يشترط للصلاة مما سوى ذلك ويقول فى السجدة ما يقول فى سجدة الصلاة على الاصح واستحب بعضهم أن يقول سبحان ربنا ان كان وعد ربنا لمفعولا لانه تعالى أخبر عن أوليائه بذلك قال تعالى يخرون للاذقان سجدا ويقولون سبحان ربنا ان كان وعد ربنا لمفعولا وينبغى أن لا يكون ماصحح على عمومه فان كانت السجدة فى الصلاة

والاصح أن يقول فيها ما يقول فى سجدة الصلاة وان لم يذكر شيأ لم يضره لانها لا تكون أقوى من سجدة الصلاة ولو لم يذكر فيها شيأ جاز فكذلك هذه وقوله (ولا تشهد عليه ولا سلام) نفى لقول بعض أصحاب الشافعى الذين لم يأخذوا بقوله وقالوا ان فيها تشهدا وسلاما وقوله (لان ذلك) أى التشهد والسلام (للتحلل وهو يستدعى سبق التحريمة وهى معدومة) فان قيل لا نسلم أنها معدومة لانه قال وكبر والتكبير للتحريمة بالنص أجيب بأنه ليس كل تكبير للتحريمة ألا ترى تكبير السجود فانه ليس للتحريمة وهذه السجدة لما شابهت بسجدة الصلاة سن فيها التكبير للمشابهة

(قوله وليس بواضح لجواز أن يكون قوله فى الاصح متعلقا بالمسئلتين جميعا) أقول الظاهر أنه خلاف الظاهر

وقوله (لانه يشبه الاستنكاف) يعني أن الاستنكاف حرام لانه كفر فيكون ما يشبهه مكروها وقوله (شفقة على السامعين)

لانه يشبه الاستنكاف عنها (ولا بأس بأن يقرأ آية السجدة ويدع ما سواها) لانه مبادرة اليها قال محمد رحمه الله أحب الي أن يقرأ قبلها آية أو آيتين دفعا لوهم التفضيل واستحسنوا اخفاءها شفقة على السامعين

﴿باب صلاة المسافر﴾

السفر الذي يتغير به الاحكام أن يقصد الانسان مسيرة ثلاثة أيام ولياليها

فيقول فيها ما يقال فيها فان كانت فريضة قال سبحان ربي الاعلى أو نفلا قال ما شاء مما ورد كسجد وجهي للذي خلقه الى آخره وقوله اللهم اكتب لي عندك بها أجرا وضع عني بها وزرا واجعلها لي عندك ذخرا وتقبلها مني كما تقبلتها من عبدك داود وان كان خارج الصلاة قال كل ما أثر من ذلك وعن أبي حنيفة لا يكبر عند الانحطاط وعنه يكبر عنده لا في الانتهاء وقيل يكبر في الابتداء بلا خلاف وفي الانتهاء على قول محمد نعم وعلى قول أبي يوسف لا والظاهر الاول للاعتبار المذكور ويستحب أن يقوم فيسجد روي ذلك عن عائشة ولان الخرور الذي مدح به أولئك فيه (قوله قال) أي محمد الى آخره (قوله دفعا لوهم التفضيل) أي تفضيل آي السجدة على غيرها والكل من حيث انه كلام الله تعالى في رتبة وان كان لبعضها بسبب اشتماله على ذكر صفات الحق جل جلاله زيادة فضيلة باعتبار المذكور لا باعتباره من حيث هو قرآن وفي الكافي قيل من قرأ آي السجدة كلها في مجلس واحد وسجد لكل منها كفاه الله ما أهمه وما ذكر في البدائع في كراهة ترك آية السجدة من سورة يقرؤها لان فيه قطع النظم القرآن وتغيير التأليف واتباع النظم والتأليف مأمور به قال الله تعالى فاذا قرأناه فاتبع قرآنه أي تأليفه فكان التغيير مكروها يقتضي كراهة ذلك وفيه أيضا لو قرأ آية السجدة من بين السورة لم يضره ذلك والمستحب أن يقرأ معها آيات ليكون أدل على مراد الآية وليحصل بحق القراءة لا بحق ايجاب السجدة اذ القراءة للسجود ليست بمستحبة فيقرأ معها آيات ليكون قصده الى التلاوة لا الى ايجاب السجود اهـ (قوله شفقة على السامعين) وقيل ان وقع في قلبه عدم الاشفاق عليهم جهر حثا لهم على الطاعة ﴿فروع﴾ اذا تلا على المنبر سجد ويسجدون معه لما روي عنه صلى الله عليه وسلم أنه تلا على المنبر فنزل وسجد الناس معه وقدمنا أن السنة في أدائها أن يتقدم التالي ويصف السامعون خلفه وليس هذا اقتداء حقيقة بل صورة ولذا يستحب أن لا يسبقوه بالوضع ولا بالرفع فلو كان حقيقة ائتمام لوجب ذلك وصرح بأنه لو فسدت سجدة التالي بسبب من الاسباب لا تتعدى الى الباقين اذا تلا راكبا أو مريضا لا يقدر على السجود أجزأه الايماء وتقدم بعضه ولو نزل الراكب فسجد كان أولى بالجواز فلو نزل فلم يسجد ثم ركب فأومأ لها جاز الا على قول زفر هو يقول لما نزل وجب أداؤها على الارض فصار كما لو تلاها على الارض قلنا لو أداها قبل نزوله جاز فكذا بعدما نزل وركب لانه يؤديها بالايماء في الوجهين وقد وجبت بهذه الصفة ويشترط للسجدة ما يشترط للصلاة سوى التحريمة من النية والاستقبال والستر ويجزي الى جهة التحري عند الاشتباه واذا تلا في وقت غير مكروه لا يجزيه السجود في مكروه أو في مكروه فلم يسجد حتى جاء وقت آخر مكروه فسجدها فيه قيل يجوز وقيل لا يجوز وقدمناها في فصل الاوقات المكروهة ويفسدها ما يفسد الصلاة من الحدث العمد والكلام والقهقهة وعليه اعادتها وقيل هذا على قول محمد لان العبرة عنده لتمام الركن وهو الرفع ولم يحصل بعد فأما عند أبي يوسف فقد حصل الوضع قبل هذه العوارض وبه يتم فينبغي أن لا تفسد وهو حسن ولا وضوء عليه بالقهقهة اتفاقا لما قدمناه في الطهارة

﴿باب صلاة المسافر﴾

السفر عارض مكتسب كالتلاوة الا أن التلاوة عارض هو عبادة في نفسه الا بعارض بخلاف

قال في المحيط ان كان التالي وحده يقرأ كيف شاء من جهر واخفاء وان كان معه جماعة قال مشايخنا ان كان القوم متأهبين للسجود ويقع في قلبه أنه لا يشق عليهم أداء السجدة ينبغي أن يقرأها جهرا حتى يسجد القوم معه لان في هذا حثا لهم على الطاعة وان كانوا محدثين أو وقع في قلبه أنه يشق عليهم أداء السجدة ينبغي أن يقرأها في نفسه ولا يجهر تحرزا عن تأثيم المسلم وذلك مندوب اليه والله أعلم

﴿باب صلاة المسافر﴾

لما كان السفر من العوارض المكتسبة ناسب أن يذكر مع سجدة التلاوة ولان التلاوة أيضا كذلك ويؤخر عنها لانها عبادة دونه والسفر في اللغة قطع المسافة وليس بمراد هنا بل المراد قطع خاص وهو أن يتغير به الاحكام فقيده بذلك وذكر القصد وهو الارادة الحادثة المقارنة لما عزم لانه لو طاف جميع العالم بلا قصد سير ثلاثة أيام لا يصير مسافرا ولو قصد ولم يظهر ذلك بالفعل فكذلك وكان المعتبر في حق تغير الاحكام اجتماعهما فان قيل الاقامة تثبت بمجرد النية فما بال السفر وهو ضده

﴿باب صلاة المسافر﴾

(قوله ولو قصد ولم يظهر ذلك بالفعل فكذلك الخ) أقول كيف يتصور ذلك وقد قال المقارنة لما عزم الا أن يحمل على التجوز

السفر

لم يكن كذلك أجيب بأن السفر فعل ومجرد القصد لا يكفي فيه والاقامة ترك وهو يحصل بمجردها وسيجيء نظيره في باب الزكاة في العبد للخدمة ينوى أن يكون للتجارة وعكسه ان شاء الله تعالى والاحكام التى تتغير بالسفر هى قصر الصلاة واباحة الفطر وامتداد مدة المسح الى ثلاثة أيام وسقوط وجوب الجمعة والعيدين والاضحية وحرمة الخروج على الحرة بغير محرم فان قيل فكما أن القصد لا بد منه للتغيير فكذلك مجاوزة بيوت المصر ولم يذكره أجيب بأنه بصدد بيان تعريف السفر وماذكرتم من شروط تغييره وسنذكره وقوله (سير الابل) بالنصب بدل من قوله مسيرة ثلاثة أيام وقوله (عم الرخصة الجنس) ومن ضرورته عموم التقدير معناه أن الالف واللام في قوله والمسافر للجنس لعدم معهود فتكون الرخصة وهو المسح عاما بالنسبة الى من هو من هذا الجنس وذلك يستلزم أن يكون التقدير ثلاثة أيام أيضا عاما بالنسبة الى ذلك والا لكان نقيضه صادقا وهو بعض من هو مسافر لا يمسح ثلاثة أيام ولياليها ويلزم الكذب المحال على الشارع ان كانت الجملة خبرية معنى أيضا أو عدم الامتثال لامره ان كانت طلبية معنى وذلك لا يجوز واعترض بوجهين أحدهما أن هذا انما يلزم أن لو كان ثلاثة أيام ظرفا للمسح ولم لا يجوز أن يكون ظرفا لقوله والمسافر حتى يكون معناه والمسافر ثلاثة أيام ولياليها يمسح وتخصيص الشئ بالذكر لا يدل على نفى ما عداه فيجوز أن يكون المسافر يوما وليلة أو أقل يمسح بدليل آخر وهو ما روى عن ابن عباس رضى الله عنهما ان النبى صلى الله عليه وسلم قال يا أهل مكة لا تقصروا في أقل من أربعة برد من مكة الى عسفان والثانى أنه متروك الظاهر لان ظاهره يقتضى استيفاء مدة ثلاثة أيام ولياليها وذلك ليس (٣٩٣) بشرط بالاتفاق والجواب عن الاول أن راوى الحديث عبد الوهاب بن مجاهد وهو ضعيف عند النقلة جدا حتى كان سفيان يرزيه بالكذب فبقى القول بالمسح للمسافر يوما وليلة قولا بلا دليل سلمنا لكن لا يجوز أن يكون ثلاثة أيام ظرفا للمسافر والا لكان في قوله يمسح المقيم يوما وليلة كذلك فكان حكم المقيم والمسافر في مدة المسح واحدا في بعض الصور وفى ذلك التسوية بين حكم الراحة والمشقة وهو خلاف موضوع الشرع وعن الثانى بان النزول لاجل الاستراحة ملحق بالسير في حق تكميل مدة السفر تيسيرا

سير الابل ومشى الاقدام لقوله عليه السلام يمسح المقيم كمال يوم وليلة والمسافر ثلاثة أيام ولياليها عم الرخصة الجنس ومن ضرورته عموم التقدير

السفر فلذا أخر هذا الباب عن ذلك والسفر لغة قطع المسافة وليس كل قطع يتغير به الاحكام من جواز الافطار وقصر الرباعية ومسح ثلاثة أيام ولياليها على الخف فبين ذلك السفر الذى يتعلق به تغير هذه الاحكام وأخذ فيه مع المقدار الذى ذكره القصد فأفاد أنه لو طاف الدنيا من غير قصد الى قطع مسيرة ثلاثة أيام لا يترخص وعلى هذا قالوا أمير خرج مع جيشه في طلب العدو ولم يعلم أين يدركهم فانهم يصلون صلاة الاقامة في الذهاب وان طالت المدة وكذا المكث في ذلك الموضع أما في الرجوع فان كان مدة سفر قصروا ولو أسلم حربى فعلم به أهل داره فهرب منهم يريد ثلاثة أيام لم يصر مسافرا وان لم يعلموا به أو علموا ولم يخشهم على نفسه فهو على اقامته وعلى اعتبار القصد تفرع في صبى ونصرانى خرجا قاصدين مسيرة ثلاثة أيام ففى أثنائها بلغ الصبى وأسلم الكافر يقصر الذى أسلم فيما بقى ويتم الذى بلغ لعدم صحة القصد والنية من الصبى حين أنشأ السفر بخلاف النصرانى والباقى بعد صحة النية أقل من ثلاثة أيام (قوله عم) أى الرسول صلى الله عليه وسلم بالرخصة وهى مسح ثلاثة أيام الجنس أى جنس المسافرين لان اللام في

(قوله وقوله سير الابل بالنصب بدل من قوله مسيرة ثلاثة أيام) أقول وفيه بحث والظاهر أنه نصب على نزع الخافض (قوله فتكون الرخصة وهو المسح عاما بالنسبة الى من هو من هذا الجنس وذلك يستلزم أن يكون التقدير الخ) أقول لو قال وهو المسح ثلاثة أيام لاستغنى عن قوله وذلك يستلزم الخ كما لا يخفى (قوله أو عدم الامتثال لامره ان كانت طلبية وذلك لا يجوز) أقول فيه بحث فان الطلب ليس بايجابى حتى يلزم الامتثال ألا ترى الى قول المصنف فيما سبق من رآه ثم لم يمسح أخذا بالعزيمة كان مأجورا ويجوز أن يجاب بأن المراد الامتثال باعتقاد حقيته فليتأمل ويمكن ايراد البحث من وجه آخر بأن يقال ما من عام الا وقد خص منه البعض فلا يلزم حينئذ شئ مما ذكره نعم لا بد من مدعى التخصيص من دليل (قوله فيجوز أن يكون المسافر يوما وليلة أو أقل يمسح بدليل آخر وهو ما روى عن ابن عباس رضى الله عنه الى آخر الحديث) أقول لا يظهر كون الحديث دليلا على المسح بل هو دليل على قصر من يسرى أقل مما في الكتاب وأظن أن لفظ يمسح في السؤال ولفظ المسح في الجواب كلاهما سهو اما من الشارع أو من الناسخ وصوابه يقصر والقصر (قوله والثانى أنه متروك الظاهر لان ظاهره يقتضى استيفاء مدة ثلاثة أيام الخ) أقول الظاهر ان المراد استيفاء المسح ففى جوابه تأمل (قوله فبقى القول بالمسح للمسافر يوما وليلة قولا بلا دليل) أقول فيه بحث (قوله سلمنا لكن لا يجوز أن يكون ثلاثة أيام ظرفا للمسافر والا لكان في قوله يمسح المقيم يوما وليلة كذلك فكان حكم المقيم والمسافر في مدة المسح واحدا في بعض الصور الخ) أقول قوله في بعض الصور يعنى في صورة مسافر يوم وليلة وفيه بحث لانه لا يتوقف لزوم تسوية المقيم والمسافر في بعض الصور على كون يوما وليلة ظرفا للمقيم بل هو يلزم على تقدير كونه ظرفا للمسح أيضا والحق أن ظرفيته للمقيم محذور مستقل

وقدر أبو يوسف رحمه الله بيومين وأكثر اليوم الثالث والشافعي بيوم وليلة في قول وكفى بالسنة حجة عليهما (والسير المذكور هو الوسط) وعن أبي حنيفة رحمه الله التقدير بالمراحل وهو قريب من الاول ولا معتبر بالفراسخ هو الصحيح (ولا يعتبر السير في الماء) معناه لا يعتبر به السير في البر فأما المعتبر في البحر

المسافر للاستغراق لعدم المعهود المعين ومن ضرورة عموم الرخصة الجنس حتى انه يتمكن كل مسافر من مسح ثلاثة أيام عموم التقدير بثلاثة أيام لكل مسافر فالحاصل أن كل مسافر يمسح ثلاثة أيام فلو كان السفر الشرعي أقل من ذلك لثبت مسافر لا يمكنه مسح ثلاثة أيام وقد كان كل مسافر يمكنه ذلك ولان الرخصة كانت منتفية بيقين فلا تثبت الابتيقن ما هو سفر في الشرع وهو فيما عيناه اذ لم يقل أحد بأكثر منه لكن قد يقال المراد يمسح المسافر ثلاثة أيام اذا كان سفره يستوعبها نصا عدا الا يقال انه احتمال يخالف الظاهر فلا يصار عليه لانا نقول قد صاروا اليه على ما ذكروا من أن المسافر اذا بكر في اليوم الاول ومشى الى وقت الزوال حتى بلغ المرحلة فنزل بها للاستراحة وبات فيها ثم بكر في اليوم الثاني ومشى الى ما بعد الزوال ونزل ثم بكر في الثالث ومشى الى الزوال فبلغ المقصد قال السرخسي الصحيح أنه يصير مسافرا عند النية وعلى هذا خرج الحديث الى غير الاحتمال المذكور وان قالوا بقية كل يوم ملحقة بالمنقضى منه للعلم بأنه لا بد من تخلل الاستراحات لتعذر مواصلة السير لا يخرج بذلك من أن مسافرا مسح أقل من ثلاثة أيام فان عصر اليوم الثالث في هذه الصورة لا يمسح فيه فليس تمام اليوم الثالث ملحقا بأوله شرعا حيث لم تثبت فيه رخصة السفر ولا هو سفر حقيقة فظهر أنه انما يمسح ثلاثة أيام شرعا اذا كان سفره ثلاثة وهو عين الاحتمال المذكور من أن بعض المسافرين لا يمسحها وآل الى قول أبي يوسف ولا مخلص الا بمنع صحة هذا القول واختيار مقابله وان صححه شمس الائمة وعلى هذا نقول لا يقصر هذا المسافر وأنا لا أقول باختيار مقابله بل انه لا مخلص من الذي أوردناه الا به وأورد أن لزوم ثلاثة أيام في السفر هو على تقدير ها ظرفا للمسح ولم لا يجوز كونها ظرفا للمسافر والمعنى المسافر ثلاثة أيام يمسح وانه لا ينفي تحقق مسافر في أقل من ثلاثة فيقصر مسافر أقل من ثلاثة لان مناط رخصة القصر السفر ولم يتحقق بعد نقل فيه ولا اجراء حكم الرخصة ويدل على القصر لمسافر أقل من ثلاثة حديث ابن عباس عنه صلى الله عليه وسلم قال يا أهل مكة لا تقصروا في أدنى من أربعة برد من مكة الى عسفان فانه يفيد القصر في الاربعة برد وهي تقطع في أقل من ثلاثة أيام وأجيب بضعف الحديث لضعف راويه عبد الوهاب بن مجاهد فبقي قصر الاقل بلا دليل ولو سلم فهو استدلال بالمفهوم أيضا لان القصر في أربعة برد وأكثر اذا كان قطعها في أقل من ثلاثة انما ثبت بمفهوم لا تقصروا في أقل من أربعة برد فان قيل لازم جعله ظرفا للمسافر كما هو جواز مسح الاقل كذلك هو يقتضي جواز مسح المسافر دائما ما دام مسافرا فان تم ما ذكر جوابا عن ذلك اللازم بقي هذا محتاجا الى الجواب فالجواب أن بقية الحديث لما كان أن المقيم يمسح يوما وليلة بطل كونها ظرفا للمسافر والا لزم اتحاد حكم السفر والاقامة في بعض الصور وهي صورة مسافر يوم وليلة لانه انما يمسح يوما وليلة وهو معلوم البطلان للعلم بفرق الشرع بين المسافر والمقيم ويؤيد كونه ظرفا للمسح أن السوق ليس الا لبيان كمية مسح المسافر لا لاطلاقه وعلى تقدير كون الظرف للمسافر يكون يمسح مطلقا وليس بمقصود (قوله والسير المذكور الخ) اشارة الى سير الابل ومشي الاقدام فيدخل سير البقر بجر العجلة ونحوه (قوله هو الصحيح) احترازا عما قيل يقدر بها فقيل بأحد وعشرين فرسخا وقيل بثمانية عشر وقيل بخمسة عشر وكل من قدر بقدر منها اعتقد أنه مسيرة ثلاثة أيام وانما كان الصحيح أن لا يقدر بها لانه لو كان الطريق وعرا بحيث يقطع في ثلاثة أيام أقل من خمسة عشر فرسخا قصر بالنص وعلى التقدير بأحد هذه التقديرات لا يقصر فيعارض النص فلا يعتبر سوى سير الثلاثة وعلى اعتبار سير الثلاثة بمشي الاقدام لو سارها مستعجل كالبريد في يوم قصر فيه وأفطر لتحقق سبب الرخصة وهو قطع مسافة ثلاثة

وقد روى عن أبي يوسف وهو رواية المعلى عنه بيومين وأكثر اليوم الثالث لان الانسان قد يسافر مسيرة ثلاثة أيام يتعجل السير فيبلغ قبل الوقت بساعة ولا يعتد بذلك (والشافعي قدره في قول بيوم وليلة) وربما يستدل على ذلك بحديث عبد الوهاب (وكفى بالسنة) يعني ما روينا (حجة عليهما) وقوله (وهو قريب من الاول) أي التقدير بثلاث مراحل قريب الى التقدير بثلاثة أيام لان المعتاد في السير في ذلك كل يوم مرحلة خصوصا في أقصر أيام السنة وقوله (هو الصحيح) احترازا عن قول عامة المشايخ فانهم قدروها بالفراسخ ثم اختلفوا فقال بعضهم أحد وعشرون فرسخا وقال آخرون ثمانية عشر وآخرون خمسة عشر وقوله (ولا يعتبر السير في الماء) يعني اذا كان لموضع طريقان أحدهما في الماء يقطع بثلاثة أيام ولياليها اذا كانت الريح هادية أي متوسطة والثاني في البر يقطع بيوم أو يومين لا يعتبر أحدهما بالآخر فان ذهب الى طريق الماء قصر وان ذهب الى طريق البر أتم ولو انعكس انعكس الحكم (وانما المعتبر في البحر

مايليق بحاله) يعتبر السير فيه بثلاثة أيام ولياليها بعد أن كانت الريح مستوية لا ساكنة ولا عالية كما في الجبل فانه يعتبر ثلاثة أيام ولياليها في السير فيه وان كانت تلك المسافة في السهل تقطع بما دونها قال (وفرض المسافر في الرباعية ركعتان) القصر في حق المسافر رخصة اسقاط عندنا وربما عبر بعض المشايخ عنه بالعزيمة ورخصة حقيقية عند الشافعي رحمه الله أي رخصة ترفيه وفرضه عندنا ركعتان لا يزيد عليهما (وعنده فرضه الاربع) واعتبره بالصوم قال هذه رخصة شرعت للمسافر فيتخير فيها كما في الصوم (ولنا أن الشفع الثاني لا يقضى ولا يؤثم على تركه وهذا آية النافلة) وهو ظاهر وقوله (بخلاف الصوم) جواب عن قياس الخصم بأن الصوم يقضى يعني أن ترك الشيء بلا بدل ولا اثم علامة كونه نافلة وماذكرتم ترك ببدل وهو القضاء فلا يرد علينا وفيه بحث من وجهين أحدهما أن هذا قياس في مقابلة النص لان الله تعالى قال فليس عليكم جناح أن تقصروا من الصلاة ولفظ لا جناح (٣٩٥) يذكر للاباحة دون الوجوب ولان النبي صلى الله عليه وسلم سماه صدقة والمتصدق عليه بالخيار في القبول وعدمه والثاني أن الفقير لو لم يحج ليس عليه قضاء ولا اثم واذا حج كان فرضا فلم يكن ماذكرتم آية النافلة والجواب عن الاول أن النص مشترك الالزام أما الآية فلان الله تعالى قال أن تقصروا من الصلاة ان خفتم علق القصر بالخوف وهو ليس بشرط لقصر ذات الصلاة بالاتفاق ولا بد من اعماله فكان متعلقا بقصر الاوصاف من ترك القيام الى القعود أو ترك الركوع والسجود الى الايماء لخوف من عدو أو غيره وعندنا قصر الاوصاف عند الخوف مباح لا واجب وأما الحديث فلان التصدق بما لا يحتمل التمليك من غير مفترض الطاعة كالعتاق والطلاق والقصاص اسقاط محض لا يرتد بالرد فلان يكون من مفترض الطاعة أولى وعن الثاني بأنه لما أتى مكة صار مستطيعا فيفترض عليه ويأثم بتركه كالاغنياء وقوله (وان صلى اربعا) ظاهر

فيما يليق بحاله كما في الجبل قال (وفرض المسافر في الرباعية ركعتان لا يزيد عليهما) وقال الشافعي رحمه الله فرضه الاربع والقصر رخصة اعتبارا بالصوم ولنا أن الشفع الثاني لا يقضى ولا يؤثم على تركه وهذا آية النافلة بخلاف الصوم لانه يقضى (وان صلى أربعا وقعد في الثانية قدر التشهد أجزأته الاوليان عن الفرض والاخريان له نافلة) اعتبارا بالفجر ويصير مسيأ لتأخير السلام

بسير الابل ومشي الاقدام كذا ذكر في غير موضع وهو أيضا مما يقوي الاشكال الذي قلناه ولا مخلص الا أن يمنع قصر مسافر يوم واحد وان قطع فيه مسيرة أيام والا لزم القصر لو قطعها في ساعة صغيرة كقدر درجة كما لو كان صاحب كرامة الطي لانه يصدق عليه أنه قطع مسافة ثلاثة بسير الابل وهو بعيد لانتفاء مظنة المشقة وهي العلة أعني التقدير بسير ثلاثة أيام أو أكثرها لانها المجعولة مظنة للحكم بالنص المقتضي أن كل مسافر يتمكن من مسح ثلاثة أيام غير أن الاكثر يقام مقام الكل عند أبي يوسف وعليه ذلك الفرع وهو ما اذا وصل عند الزوال من اليوم الثالث الى المقصد فلو صح تفريعهم جواز الترخص مع سير يوم واحد اذا قطع فيه قدر ثلاثة بسير الابل بطل الدليل ولا دليل غيره في تقديرهم أدنى مدة السفر فيبطل أصل الحكم أعني تقديرهم أدنى السفر الذي يترخص فيه بثلاثة والله تعالى أعلم (قوله فيما يليق بحاله) وهو أن تكون مسافة ثلاثة فيه اذا كانت الرياح معتدلة وان كانت تلك المسافة بحيث تقطع في البر بيوم كما في الجبل يعتبر كونه من طريق الجبل بالسير الوسط ثلاثة أيام ولو كانت تقطع من طريق السهل بيوم فالحاصل أن تعتبر المدة في أي طريق أخذ فيه (قوله وهذا آية النافلة) يعني ليس معنى كون الفعل فرضا الا كونه مطلوبا البتة قطعا أو ظنا على الخلاف الاصطلاحي فاثبات التخيير بين أدائه وتركه رخصة في بعض الاوقات ليس حقيقته الا نفي افتراضه في ذلك الوقت للمنافاة بينه وبين مفهوم الفرض فيلزم بالضرورة أن ثبوت الترخص مع قيام الافتراض لا يتصور الا في التأخير ونحوه من عدم الزام بعض الكيفيات التي عهدت لازمة في الفرض وهذا المعنى قطعي في الاسقاط فيلزم كون الفرض ما بقي بخلاف الفقير اذا حج حيث يقع عن الفرض ان لم ينو النفل مع انه لا يأثم بتركه لانه افترض عليه حين صار داخل المواقيت وأما وقوع الزائد على القراءة المسنونة فرضا لا نفلا مع انه لا يأثم بتركها فجوابه ما سلف في فصل القراءة من أن الواجب أحد الامرين فارجع اليه هذا وفيه حديث عائشة رضي الله عنها في الصحيحين قالت فرضت الصلاة ركعتين ركعتين فأقرت صلاة السفر وزيد في صلاة الحضر وفي لفظ قالت فرض الله الصلاة حين فرضها ركعتين أتمها في الحضر وأقرت صلاة

(قوله والجواب عن الاول ان النص مشترك الالزام الى قوله فكان متعلقا بقصر الاوصاف الخ) أقول ولا يخفى ضعفه كيف والائمة كالمجتمعين على أن الآية في قصر أجزاء الصلاة كذا في التلويح ثم ان هذا الكلام في ذلك الجواب مبني على ما ذهب اليه فخر الاسلام من أن انتفاء الحكم عند انتفاء الشرط لازم البتة وان لم يكن مدلول اللفظ والا لكان التقييد بالشرط لغوا وغيره من الاصوليين على خلافه ويجعلون الآية دليلا على ما ذهبوا اليه من أن التعليق بالشرط لا يدل على عدم الحكم عند عدم الشرط ويجاب من طرف الشافعية أن القول بمفهوم الشرط انما يكون اذا لم يظهر فائدة أخرى لمثل الخروج مخرج الغالب والآية منه فان الغالب من أحوالهم في ذلك الوقت كان الخوف وتمام التفصيل في التلويح في القسم الثاني

(وان لم يقعد فى الثانية قدرها بطلت) لاختلاط النافلة بها قبل إكمال أركانها (واذا فارق المسافر بيوت المصر صلى ركعتين) لان الاقامة تتعلق بدخولها فيتعلق السفر بالخروج عنها وفيه الاثر عن على رضى الله عنه لو جاوزنا هذا الخص لقصرنا

السفر على الفريضة الاولى زاد فى لفظ قال الزهرى قلت لعروة فما بال عائشة تتم فى السفر قال انها تأولت كما تأول عثمان وفى لفظ للبخارى قالت فرضت الصلاة ركعتين ركعتين ثم هاجر النبى صلى الله عليه وسلم ففرضت أربعا فاقرت صلاة السفر على الاول ذكره فى باب من أين أرخوا التاريخ وهذه الرواية ترد قول من قال ان زيادة صلاة الحضر كانت قبل الهجرة وهذا وان كان موقوفا فيجب حمله على السماع لان أعداد الركعات لا يتكلم فيها بالرأى وكون عائشة تتم لا ينافى ما قلنا اذ الكلام فى أن الفرض كم هو لا فى جواز اتمام أربع فانا نقول اذا أتم كانت الاخريان نافلة لكن فيه أن المسنون فى النفل عدم بنائه على تحريمة الفرض فلم تكن عائشة رضى الله عنها تواظب على خلاف السنة فى السفر فالظاهر أن وصلها بناء على اعتقاد وقوع الكل فرضا فليحمل على أنه حدث لها تردد أو ظن فى أن جعلها ركعتين للمسافر مقيد بحرجه بالاتمام يدل عليه ما أخرجه البيهقى أو الدارقطنى بسند صحيح عن هشام بن عروة عن أبيه عن عائشة رضى الله عنها أنها كانت تصلى فى السفر أربعا فقلت لها لو صليت ركعتين فقالت يا ابن أختى انه لا يشق على وهذا والله أعلم هو المراد من قول عروة انها تأولت أى تأولت أن الاسقاط مع الحرج لا أن الرخصة فى التخيير بين الاداء والترك مع بقاء الافتراض فى المخير فى أدائه لانه غير معقول هذا ما فى كتب الحديث وأما المذكور فى بعض كتب الفقه من أنها كانت لا تعد نفسها مسافرة بل حيث حلت كانت مقيمة ونقل قولها أنا أم المؤمنين حيث حللت فهو دارى لما سئلت عن ذلك فبعيد ويقتضى أن لا يتحقق لها سفر أبدا فى دار الاسلام ولذا كان المروى عن رسول الله صلى الله عليه وسلم المواظبة على القصر فى صحيح البخارى عن ابن عمر رضى الله عنه صحبت رسول الله صلى الله عليه وسلم فى السفر فلم يزد على ركعتين حتى قبضه الله وصحبت أبا بكر فلم يزد على ركعتين حتى قبضه الله وصحبت عمر فلم يزد على ركعتين حتى قبضه الله وصحبت عثمان فلم يزد على ركعتين حتى قبضه الله تعالى وقد قال تعالى لقد كان لكم فى رسول الله أسوة حسنة انتهى وهو معارض للمروى من أن عثمان كان يتم والتوفيق أن اتمامه المروى كان حين أقام بمنى أيام منى ولا شك أن حكم السفر منسحب على اقامة أيام منى فساغ اطلاق انه أتم فى السفر ثم كان ذلك منه بعد مضى الصدر من خلافته لانه تأهل بمكة على ما رواه أحمد أنه صلى بمنى أربع ركعات فأنكر الناس عليه فقال أيها الناس انى تأهلت بمكة منذ قدمت وانى سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول من تأهل فى بلد فليصل صلاة المقيم مع أن فى الباب ما هو مرفوع ففى مسلم عن ابن عباس فرض الله الصلاة على لسان نبيكم صلى الله عليه وسلم فى الحضر أربع ركعات وفى السفر ركعتين وفى الخوف ركعة وهذا رفع ورواه الطبرانى بلفظ افترض رسول الله صلى الله عليه وسلم ركعتين فى السفر كما افترض فى الحضر أربعا وأخرج النسائى وابن ماجه عن عبد الرحمن بن أبى ليلى عن عمر رضى الله عنه قال صلاة السفر ركعتان وصلاة الاضحى ركعتان وصلاة الفطر ركعتان وصلاة الجمعة ركعتان تمام غير قصر على لسان محمد صلى الله عليه وسلم ورواه ابن حبان فى صحيحه وأعلاه بأن عبد الرحمن لم يسمع من عمر مدفوع بثبوت ذلك حكم به مسلم فى مقدمة كتابه ولو لم يكن شئ من ذلك كان فيما حققناه من المعنى المفيد لنفلية الركعتين كفاية واعلم أن من الشارحين من يحكى خلافا بين المشايخ فى أن القصر عندنا عزيمة أو رخصة وينقل اختلاف عباراتهم فى ذلك وهو غلط لان من قال رخصة عنى رخصة الاسقاط وهو العزيمة وتسميتها رخصة مجاز وهذا بحيث لا يخفى على أحد (قوله واذا فارق) بيان لمبدا القصر ويدخل فى بيوت المصر ربضه وقد صح عنه عليه الصلاة والسلام أنه قصر العصر بذى الحليفة وروى ابن أبى شيبة عن

وقوله (وان لم يقعد قدرها) أى قدر قعدة التشهد (بطلت) صلاته (لاختلاط النافلة بها قبل إكمال أركانها) لان القعدة الاخيرة ركن وقد تركها قيل احتياج صلاة المسافر الى القراءة كاحتياجها الى القعدة فاذا لم يقرأ فى الركعتين وقام الى الثالثة ونوى الاقامة وقرأ الاخريين جازت صلاته عندهما خلافا لمحمد فكيف تبطل بترك القعدة وأجيب بان كلامنا فيما اذا لم يقعد فى الاولى وأتم أربعا من غير نية الاقامة فيكون فيه اختلاط النافلة بالفرض قبل إكماله وفيما ذكرتم ليس كذلك فانه اذا نوى الاقامة صار فرضه أربعا وصارت قراءته فى الاخريين قراءة فى الاولين والقعدة الاولى لم تبق فرضا وانما يصير مسافرا بقصر الصلاة اذا فارق بيوت المصر من الجانب الذى يخرج منه وان كان فى غيره من الجوانب بيوت لان السفر ضد الاقامة والشئ اذا تعلق بشئ تعلق ضده بضده وحكمه الاقامة وهو الاتمام لما تعلق بهذا الموضع تعلق حكم السفر بالمجاوزة عنه (وفيه الاثر عن على رضى الله عنه) روى أنه خرج من المصر يريد السفر فحان وقت الصلاة فأتمها ثم نظر الى خص أمامه وقال (لو جاوزنا هذا الخص لقصرنا) والخص بيت من قصب واختلفوا فى قدر الانفصال من المصر

فقال الامام التمرتاشي الاشبه أن يكون قدر غلوة واعترض بأن صلاة الجمعة والعيدين يجوز اقامتها في هذا المقدار من المصر وهي لا تقام الا في المصر فان كان هذا الموضع من المصر فكيف جاز القصر وان لم يكن منه كيف جازت هذه الصلاة به وأجيب بأن فناء المصر انما يلحق فيما كان من حوائج أهله وقصر الصلاة ليس منها (ولا يزال على حكم السفر حتى ينوي الاقامة في بلدة أو قرية خمسة عشر يوما) وقوله (أو أكثر) زائد (وان نوى أقل من ذلك قصر) عندنا وقال الشافعي في قول اذا نوى اقامة أربعة أيام صار مقيما وفي قول آخر صار مقيما وان لم ينو واحتج للاول بقوله تعالى واذا ضربتم في الارض فليس عليكم جناح أن تقصروا من الصلاة علق القصر بالضرب في الارض ومن نوى الاقامة فقد ترك الضرب والمعلق بالشرط معدوم عند عدمه الا أنا تركنا ما دون ذلك بدليل الاجماع والثاني بقول عثمان رضي الله عنه من أقام أربعا أتم ولم يذكر النية وليس بصحيح لان ترك الضرب يحصل بنية ثلاثة أيام أيضا والاجماع على عدم جوازها في الاربعة كالاجماع على ما دونها ذكره الطحاوي وقد روي عن عثمان خلاف ذلك أيضا فلا يكون حجة ولنا ما ذكر أنه لا بد من اعتبار مدة لان السفر يجامعه اللبث فقدرناها

(ولا يزال على حكم السفر حتى ينوي الاقامة في بلدة أو قرية خمسة عشر يوما أو أكثر وان نوى أقل من ذلك قصر) لانه لا بد من اعتبار مدة لان السفر يجامعه اللبث

على رضي الله عنه أنه خرج من البصرة فصلى الظهر أربعا ثم قال انا لو جاوزنا هذا الخص لصلينا ركعتين فان قيل عند المفارقة يتحقق مبدأ الفناء اذ هو مقدر بغلوة في المختار وقيل بأكثر مما سنذكره في باب الجمعة والفناء ملحق بالمصر شرعا حتى جازت الجمعة والعيدان فيه ومقتضاه أن لا يقصر بمجرد المفارقة للبيوت بل اذا جاوز الفناء أجيب بأنه انما ألحق به فيما هو من حوائج أهله المقيمين فيه لا مطلقا وأما على قول من منع الجمعة فيه اذا كان منقطعا عن العمران فلا يرد الاشكال وفي فتاوى قاضيخان فصل في الفناء فقال ان كان بينه وبين المصر أقل من قدر غلوة ولم يكن بينهما مزرعة يعتبر مجاوزة الفناء أيضا وان كان بينهما مزرعة أو كانت المسافة بينه وبين المصر قدر غلوة يعتبر مجاوزة عمران المصر هذا واذا كانت قرية أو قرى متصلة بربض المصر لا يقصر حتى يجاوزها وفي الفتاوى أيضا ان كان في الجانب الذي خرج منه محلة منفصلة عن المصر وفي القديم كانت متصلة بالمصر لا يقصر حتى يجاوز تلك المحلة والحاصل أنه قد صدق مفارقة بيوت المصر مع عدم جواز القصر ففي عبارة الكتاب ارسال غير واقع ولو ادعينا أن بيوت تلك القرى داخلة في مسمى بيوت المصر اندفع هذا لكنه تعسف ظاهر ثم المعتبر مجاوزة بيوت الجانب الذي خرج منه فلو جاوزها وبحاذيه بيوت من جانب آخر جاز القصر (قوله ولا يزال على حكم السفر حتى ينوي الخ) ظاهر أن المراد حتى يدخل قرية أو بلدا فينوي ذلك والا فنية الاقامة بالقرية والبلد متحققة حال سفره اليها قبل دخولها لكن تركه لظهوره ولاستفادته من تعليل ما قبله بقوله لان الاقامة تتعلق بدخولها وفيه أثر علي قال البخاري تعليقا وخرج علي رضي الله عنه فقصر وهو يرى البيوت فلما رجع قيل له هذه الكوفة قال لا حتى ندخلها يريد أنه صلى ركعتين والكوفة بمرأى منهم فقيل له الخ وقد أسنده عبد الرزاق فصرح به قال أخبرنا الثوري عن ورقاء بن إياس الاسدي قال خرجنا مع علي رضي الله عنه ونحن ننظر الى الكوفة فصلى ركعتين ثم رجعنا فصلى ركعتين وهو ينظر الى القرية فقلنا له ألا تصلي أربعا قال لا حتى ندخلها ثم بقاء حكم السفر من حين المفارقة ناويا للسفر الى غاية نية الاقامة في بلد خمسة عشر يوما مقيد بأن يكون بعد استكمال مدة السفر وبأن لا يكون من دار الحرب وهو من العسكر قبل الفتح وأيضا اشتراط النية مطلقا في ثبوت الاقامة ليس واقعا فانه لو دخل مصره صار مقيما بمجرد دخوله بلا نية والاحسن في الضابط لا يزال مسافرا حتى يعزم على الرجوع الى بلده قبل استكمال مدة السفر ولو في المفازة أو يدخلها بعد الاستكمال أو يدخل غيرها فينوي الاقامة بها وحدها خمسة عشر يوما فصاعدا وليست من دار الحرب وهو من العسكر الداخلين والمفاهيم المخالفة للقيود كلها مذكورة في الكتاب مسائل مستقلة غير أنه لم يذكر فيه مسألة العزم على الرجوع وهي أنه اذا ثبت حكم السفر بالمفارقة ناويا السفر ثم بدا له أن يرجع لحاجة أولا فرجع صار مقيما في المفازة حتى انه يصلي أربعا وقياسه أن لا يحل فطره في رمضان وان كان بينه وبين بلده يومان لانه انتقض السفر بنية الاقامة لاحتماله النقض اذ لم يستحكم اذ لم يتم علة وكانت الاقامة نقضا للعارض لا ابتداء علة الاتمام ولو قيل العلة مفارقة البيوت قاصدا مسيرة ثلاثة أيام لا استكمال سفر ثلاثة أيام بدليل ثبوت حكم السفر بمجرد ذلك فقد تمت العلة لحكم السفر فيثبت حكمه ما لم يثبت علة حكم الاقامة احتاج الى الجواب (قوله لان السفر يجامعه اللبث) يعني حقيقة اللبث

(قوله فقال الامام التمرتاشي الاشبه أن يكون قدر غلوة واعترض بأن صلاة الجمعة والعيدين الخ) أقول الاعتراض لا يرد على ما ذكره التمرتاشي بل مورده ما في الكتاب ففيه نوع ركاكة (قوله واحتج للاول بقوله تعالى واذا ضربتم في الارض الى آخر الآية) أقول وقد منع الشارح أن يكون المراد قصر أجزاء الصلاة في الصحيفة السابقة

بمدة الطهر لانهما مدتان موجبتان فان مدة الطهر توجب اعادة ما سقط بالحيض والاقامة توجب اعادة ما سقط بالسفر فكما قدّر أدنى مدة الطهر بخمسة عشر يوما فكذلك يقدر أدنى مدة الاقامة ولهذا قدرنا أدنى مدة الحيض والسفر بثلاثة أيام لكونهما مسقطتين (وهو) أى التقدير بمدة الطهر (مأثور) روى مجاهد (٣٩٨) عن ابن عباس وابن عمر أنهما قالا اذا دخلت بلدة وأنت مسافر وفى عزمك أن تقيم بها خمسة عشر يوما فأكمل الصلاة وان كنت لاتدرى متى تظعن فاقصر والاثر فى مثله من المقدرات الشرعية كالخبر المروى عن رسول الله صلى الله عليه وسلم لان العقل لايهتدى الى ذلك وحاشاهم عن انحراف فكان قولهم معتمدا على السماع ضرورة لايقال كلامه متناقض لانه اعتبرها أولا بمدة الطهر وهو رأى منه ثم قال (والاثر فى مثله) يعنى مالايعقل من المقدرات (كالخبر) لان ذلك اظهار معنى بعد ثبوت أصله بالاثر لا أن يثبت ذلك بالرأى لانه لامدخل له فيه وقوله (وهو الظاهر) أى الظاهر من الرواية احترازا عما روى عن أبى يوسف أن الرعاة اذا نزلوا موضعا كثير الكلا والماء ونووا الاقامة خمسة عشر يوما والكلأ والماء يكفيهم لتلك المدة صاروا مقيمين وكذلك أهل الاخبية وقالوا نية الاقامة فى المفازة انما لاتصح اذا سار ثلاثة أيام بنية السفر فأما قبل ذلك فتصح لان السفر لما لم يتم علة كانت نية الاقامة نقضا للعارض لا ابتداء علة واذا سار ثلاثة أيام ثم نوى كانت ابتداء ايجاب فلا تصح الا فى مكان ذكره فخر الاسلام فى أصوله فى على العوارض المكتسبة وقوله (ولو دخل مصرا) واضح وأذربيجان بفتح الهمزة والراء وسكون الذال المعجمة وقوله (وعن جماعة من الصحابة مثل ذلك) روى عن سعد بن أبى وقاص أنه أقام بقرية من قرى نيسابور شهرين وكان يقصر وكذلك علقمة بن قيس أقام بخوارزم سنتين كان يقصر الصلاة وكذلك روى عن ابن عباس لايقال هذا مخالف لقوله تعالى واذا ضربتم فى الارض على ما مر من

فقدرناها بمدة الطهر لانهما مدتان موجبتان وهو مأثور عن ابن عباس وابن عمر رضى الله عنهم والاثر فى مثله كالخبر والتقييد بالبلدة والقرية يشير الى أنه لاتصح نية الاقامة فى المفازة وهو الظاهر (ولو دخل مصرا على عزم أن يخرج غدا أو بعد غد ولم ينو مدة الاقامة حتى بقى على ذلك سنين قصر) لان ابن عمر أقام باذربيجان ستة أشهر وكان يقصر وعن جماعة من الصحابة رضى الله عنهم مثل ذلك

مع قيام حقيقة السفر يوجد فى كل مرحلة فلا يمكن اعتبار مطلقه (قوله وهو مأثور عن ابن عباس وابن عمر) أخرجه الطحاوى عنهما قالا اذا قدمت بلدة وأنت مسافر وفى نفسك أن تقيم خمس عشرة ليلة فأكمل الصلاة بها وان كنت لاتدرى متى تظعن فاقصرها وروى ابن أبى شيبة حدثنا وكيع حدثنا عمر بن ذر عن مجاهد أن ابن عمر كان اذا أجمع على اقامة خمسة عشر يوما أتم وقال محمد فى كتاب الآثار حدثنا أبو حنيفة حدثنا موسى بن مسلم عن مجاهد عن عبد الله بن عمر قال اذا كنت مسافرا فوطنت نفسك على اقامة خمسة عشر يوما فأتم الصلاة وان كنت لاتدرى متى تظعن فاقصر (قوله والاثر فى مثله كالخبر وهو الظاهر) احتراز عما سيذكره من الرواية عن أبى يوسف لانه لامدخل للرأى فى المقدرات الشرعية وقد ينافيه قوله فقدرناها بمدة الطهر لانهما مدتان موجبتان فهذا قياس أصله مدة الطهر والعلة كونهما موجبة ما كان ساقطا وهى ثابتة فى مدة الاقامة وهى الفرع فاعتبرت كميتها بها وهو الحكم واصلاحه بأنه بعد ثبوت التقدير بالخبر وجدناه على وفق صورة قياس ظاهر فرجحنا به المروى عن ابن عمر على المروى عن عثمان أنها أربعة أيام كما هو مذهب الشافعى وقد أخرج الستة عن أنس خرجنا مع رسول الله صلى الله عليه وسلم من المدينة الى مكة فصلى ركعتين ركعتين حتى رجعنا الى المدينة قيل كم أقمتم بمكة قال أقمنا بها عشرا ولا يمكن حمله على أنهم عزموا قبل أربعة أيام غير أنهم اتفق لهم أنهم استمروا الى عشر لان الحديث انما هو فى حجة الوداع فتعين أنهم نووا الاقامة حتى يقضوا النسك نعم كان يستقيم هذا لو كان فى قصة الفتح لكن الكائن فيها أنه صلى الله عليه وسلم أقام بمكة تسع عشرة يقصر الصلاة رواه البخارى من حديث ابن عباس وحديث أنس فى حجة الوداع قاله المنذرى فانه صلى الله عليه وسلم دخل مكة صبح رابعة من ذى الحجة وهو يوم الاحد وبات بالمحصب ليلة الاربعاء وفى مثل تلك الليلة اعتمرت عائشة من التنعيم ثم طاف صلى الله عليه وسلم طواف الوداع سحرا قبل الصبح من يوم الاربعاء وخرج صبيحته وهو اليوم الرابع عشر فتمت له عشر ليال ولو قيل تلك واقعة حال فيجوز كون الاقامة فيها كانت منوية منه صلى الله عليه وسلم فى مكة ومنى فلا يصير له بذلك حكم الاقامة على رأيكم قلنا معلوم أنه صلى الله عليه وسلم لم يكن ليخرج من مكة الى صبيحة يوم التروية فيكون عزمه على الاقامة بمكة الى حينئذ وذلك أربعة أيام كوامل فينتفى به قولكم ان أربعة أقل مدة الاقامة (قوله لان ابن عمر رضى الله عنهما أقام باذربيجان) بالذال الساكنة المعجمة بعد همزة والباء مكسورة بعدها الياء المثناة من تحت قرية روى عبد الرزاق بسنده أن ابن عمر أقام باذربيجان ستة أشهر يقصر الصلاة وروى البيهقى فى المعرفة باسناد صحيح أن ابن عمر قال ارتج علينا الثلج ونحن باذربيجان ستة أشهر فى غزاة فكنا نصلى ركعتين وفيه أنه كان مع غيره من الصحابة يفعلون ذلك وأخرج عبد الرزاق عن الحسن قال كنا مع عبد الرحمن بن سمرة ببعض بلاد فارس سنين فكان لايجمع ولا يزيد

التقرير لان المراد به قصر الصفات كما تقدم وقوله (واذا دخل العسكر أرض الحرب) حاصل معناه أن نيتهم لم تصادف محلها لان محلها هو ما يكون محل قرار ليس الا وهذا دائر بين القرار والفرار كما ذكر فى الكتاب فلم تكن دار اقامة ويعضده ما روى جابر بن عبد الله أن رسول الله صلى الله عليه وسلم أقام بتبوك عشرين يوما يقصر الصلاة وقوله (وكذا اذا حاصروا أهل البغى فى دار الاسلام) انما ذكره وان كان يعلم حكمه من حكم أهل الحرب لدفع ما عسى يتوهم أن نية الاقامة فى دار الحرب انما لم تصح لانها منقطعة عن دار الاسلام فكانت كالمفازة بخلاف مدينة أهل البغى فانها فى يد أهل الاسلام فكان ينبغى أن تصح النية (وكذا اذا حاصروهم فى البحر) وقوله (لان حالهم مبطل عزيمتهم) يشير الى أن المحل وان كان صالحا للنية لكن ثمة مانع آخر وهو أنهم انما يقيمون لغرض فاذا حصل انزعجوا فلا تكون نيتهم مستقرة وهذا التعليل يدل على أن قوله فى غير مصر وقوله فى البحر ليس بقيد حتى لو نزلوا مدينة أهل البغى وحاصروهم فى الحصن لم تصح نيتهم أيضا لان مدينتهم كالمفازة عند حصول المقصود لا يقيمون فيها وقوله (فى الوجهين) أى فى محاصرة أهل البغى وأهل الحرب وقوله (لانه موضع اقامة) أى بيوت المدر وذكر الضمير لان الخبر مذكر وفرق أبو يوسف بين الابنية والاخبية بأن موضع الاقامة والقرار هو الابنية دون الاخبية (ونية الاقامة من أهل الكلا وهم أهل الاخبية) مختلف فيها فمنهم من يقول (لا تصح) أبدا لانهم ليسوا فى موضع الاقامة (والاصح أنهم مقيمون يروى ذلك عن أبى يوسف لان الاقامة أصل) والسفر عارض يحصل عند قصد الانتقال الى مكان بينه وبينه مدة السفر وهم لا يقصدون ذلك وانما ينتقلون من ماء الى ماء ومن مرعى الى مرعى فكانوا مقيمين أبدا قال (وان اقتدى المسافر بالمقيم) بين ههنا حكم اقتداء المسافر بالمقيم وعكسه والاول يجوز اذا كان فى الوقت ولا يجوز بعد خروجه والثانى يجوز فى الوقت وبعد خروجه وعلى هذا اذا اقتدى مسافر بمقيم فى الوقت (أتم) صلاته (أربعا لانه) التزم المتابعة لمن فرضه الاربع ومن التزم المتابعة لمن فرضه أربع (يتغير فرضه الى أربع للتبعية كما يتغير بنية الاقامة) فان قيل علل تغير فرضه بالتبعية بقوله للتبعية فكيف يستقيم تعليله بعد ذلك

(واذا دخل العسكر أرض الحرب فنووا الاقامة بها قصروا وكذا اذا حاصروا فيها مدينة أو حصنا) لان الداخل بين أن يهزم فيقر وبين أن ينهزم فيفر فلم تكن دار اقامة (وكذا اذا حاصروا أهل البغى فى دار الاسلام فى غير مصر أو حاصروهم فى البحر) لان حالهم مبطل عزيمتهم وعند زفر رحمه الله يصح فى الوجهين اذا كان الشوكة لهم للتمكن من القرار ظاهرا وعند أبى يوسف رحمه الله يصح اذا كانوا فى بيوت المدر لانه موضع اقامة (ونية الاقامة من أهل الكلا وهم أهل الاخبية قيل لا تصح والاصح أنهم مقيمون) يروى ذلك عن أبى يوسف لان الاقامة أصل فلا تبطل بالانتقال من مرعى الى مرعى (وان اقتدى المسافر بالمقيم فى الوقت أتم أربعا) لانه يتغير فرضه الى أربع للتبعية كما يتغير بنية الاقامة

على ركعتين وأخرج عن أنس بن مالك أنه كان مع عبد الملك بن مروان بالشام شهرين يصلى ركعتين ركعتين (قوله فلم تكن دار اقامة) ومجرد نية الاقامة لا تتم علة فى ثبوت حكم الاقامة كما فى المفازة فكانت البلدة من دار الحرب قبل الفتح فى حق أهل العسكر كالمفازة من جهة أنها ليست بموضع اقامة قبل الفتح لانهم بين أن يهزموا فيقروا أو يهزموا فيفروا فحالتهم هذه مبطلة عزيمتهم لانهم مع تلك العزيمة موطنون على أنهم ان هزموا قبل تمام الخمسة عشر وهو أمر مجوز لم يقيموا وهذا معنى قيام التردد فى الاقامة فلم تقطع النية عليها ولا بد فى تحقق حقيقة النية من قطع القصد وان كانت الشوكة لهم لان احتمال وصول المدد للعدو ووجود مكيدة من القليل يهزم بها الكثير قائم وذلك يمنع قطع القصد وبهذا يضعف تعليل أبى يوسف الصحة اذا كانوا فى بيوت المدر لان كانوا فى الاخبية لان مجرد بيوت المدر ليس علة ثبوت الاقامة بل مع النية ولم تقطع وعلى هذا قالوا فيمن دخل مصرا لقضاء حاجة معينة ليس غير ونوى الاقامة خمسة عشر يوما لا يتم وفى أسير انفلت منهم ووطن على اقامة خمسة عشر فى غار ونحوه لم يصر مقيما (قوله فلا يبطل بالانتقال من مرعى الى مرعى) يعنى هم لا يقصدون سفرا بل الانتقال من مرعى الى مرعى وهذا لان عادتهم المقام فى المفاوز فكانت فى حقهم كالقرى فى حق أهل القرى وعن أبى يوسف أن الرعاء اذا كانوا فى ترحال فى المفاوز من مساقط الى مساقط الغيث ومعهم رحالهم وأثقالهم كانوا مسافرين حيث نزلوا الا اذا نزلوا مرعى كثير الكلا والماء واتخذوا المخابز والمعالف والاوارى والخيام وعزموا على اقامة خمسة عشر يوما والماء والكلا يكفيهم فانى أستحسن أن أجعلهم مقيمين ولا بد من تقييد سفرهم بذلك بان يقصدوا فى الابتداء موضعا مسيرة ثلاثة أيام حتى ينتقض به حكم الاقامة التى كانت لهم بعد ذلك يجى هذا التفصيل ذكره فى البدائع أما من ليس من أهل البادية بل

(قوله ويعضده ما روى جابر بن عبد الله الى آخر الحديث) أقول انما يعضده لو ثبت منه الاقامة فيه (قوله فان قيل علل تغير فرضه بالتبعية بقوله للتبعية الخ) أقول الظاهر أن قوله للتبعية هنا فى مكان قوله بنية الاقامة فيما بعده

بقوله (لاتصال المغير بالسبب وهو الوقت) قلت ذلك تعليل للمقيس عليه ومعناه أن الجامع موجود وهو اتصال المغير بالسبب فان المغير في الاول هو الاقتداء وقد اتصل بالسبب وهو الوقت كما أن المعتبر في الثاني هو نية الاقامة وقد اتصل بالسبب وان اقتدى به في غيره لم يجزه لعدم اتصال المغير كما اذا نوى الاقامة بعد الوقت وانما قال (وان دخل معه في فائتة) ولم يقل وان اقتدى به في غير الوقت لئلا يرد عليه ما اذا دخل مسافر في صلاة المقيم في الوقت ثم ذهب الوقت فانها لم تفسد وقد وجد الاقتداء بعده لان الاتمام لزمه بالشروع مع الامام في الوقت فالتحق بغيره من المقيمين (٤٠٠) واعترض بان المتابعة لو استلزمت الاتمام لوجب على مسافر اقتدى به مقيم فأحدث المسافر واستخلاف المقيم أن يتم صلاته أربعا لانه صار متابعا للمقيم وليس كذلك فان فرضه لا يتغير وأجيب بأن الاعتبار في ذلك للاقتداء والمسافر كان فيه متبوعا لا تابعا وقوله (فيكون اقتداء المفترض) نتيجة ما قبله وتقريره لانه لا يتغير بعد الوقت واذا لم يتغير كان اقتداؤه عقدا لا يفيد موجبه لاستلزامه أحد المحذورين لانه ان سلم على الركعتين كان مخالفا لامامه وهو مفسد وان أتم أربعا خلط النفل بالمكتوبة قصدا والقعدة الأولى فرض في حقه نفل في حق الامام وكذلك القراءة في الاخريين (فيكون اقتداء المفترض بالمتنفل في حق القعدة) ان اقتدى به في أول الصلاة (أو القراءة) ان اقتدى به في الشفع الثاني وكلمة أو لعناد الخلو دون مانعة الجمع لجواز اجتماعهما وذلك أيضا مفسد واعترض بوجهين أحدهما أن الامام لو نسى القراءة في الشفع الاول وقضاها في الشفع الثاني ينبغي أن يجوز في هذه الصورة اقتداء المسافر بالمقيم لم
وان كان بعد خروج الوقت لكون القعدة والقراءة فرضين على الامام أيضا كالمقتدي والثاني ان اقتداء المتنفل بالمفترض في الشفع

لاتصال المغير بالسبب وهو الوقت (وان دخل معه في فائتة لم تجزه) لانه لا يتغير بعد الوقت لانقضاء السبب كما لا يتغير بنية الاقامة فيكون اقتداء المفترض بالمتنفل في حق القعدة أو القراءة

هو مسافر فلا يصير مقيما بنية الاقامة في مرعى أو جزيرة (قوله لاتصال المغير) وهو الاقتداء بالسبب وهو الوقت وفرض المسافر قابل للتغير حال قيام الوقت فانه لو نوى الاقامة فيه تغير الى أربع فبعد قبوله التغير توقف تحقق التغير على مجرد سبب وقد وجد وهو الاقتداء فان قيل انعقاد الاقتداء سببا للتغير موقوف على صحة اقتداء المسافر بالمقيم وصحته موقوفة على تغير فرضه اذ ما لم يتغير لزم أحد الامرين من اقتداء المفترض بالمتنفل في حق القعدة أو القراءة فقد توقف التغير على صحة الاقتداء وصحته على التغير وهو دور فالجواب أنه دور معية لا دور ترتب بأن تثبت صحة الاقتداء والتغير معا الا أنه في الملاحظة يكون ثبوت التغير لتصحيح الاقتداء لانه مطلوب شرعا ما لم يمنع منه مانع ولا مانع الا عدم التغير وهو ليس بلازم لفرض ثبوت التغير بما يصلح سببا له فليكن طلب الشرع تصحيح الاقتداء سببا له أيضا فيثبت عند الاقتداء فتثبت الصحة معه بخلاف ما اذا خرج الوقت لانه حينئذ لا يقبلها لتقرره في الذمة ركعتين فيصير كالصبح فلا يمكن فلا يصح وهذا اذا خرج الوقت قبل الاقتداء أما اذا اقتدى به في الوقت ثم خرج قبل الفراغ فلا يفسد ولا يبطل اقتداؤه لانه حين اقتدى صار فرضه أربعا بالتبعية كالمقيم وصلاة المقيم لا تصير ركعتين بخروج الوقت وكذا لو نام خلف الامام حتى خرج الوقت فانتبه بطريق أولى أعني يتم أربعا واذا كان تغيره ضرورة الاقتداء فلو أفسد صلى ركعتين لزواله بخلاف ما لو اقتدى بالمقيم في فرضه ينوي النفل حيث يصلي أربعا اذا أفسد لانه التزم أداء صلاة الامام وهنا لم يقصد سوى اسقاط فرضه غير أنه تغير ضرورة المتابعة بخلاف ما لو اقتدى المقيم بالمسافر فأحدث الامام فاستخلف المقيم لا يتغير فرضه الى الاربع مع أنه صار مقتديا بالخليفة المقيم لانه لما كان المؤتم خليفة عن المسافر كان المسافر كأنه الامام فيأخذ الخليفة صفة الاول حتى لو لم يقعد على رأس الركعتين فسدت صلاة الكل من المسافرين والمقيمين ولو أم مسافر مسافرين ومقيمين فقبل أن يسلم بعد التشهد على رأس الركعتين تكلم واحد من المسافرين أو قام فذهب ثم نوى الامام الاقامة فانه يتحول فرضه وفرض المسافرين الذين لم يتكلموا أربعا لوجود المغير في محله وصلاة من تكلم تامة لانه تكلم في وقت لو تكلم امامه لم تفسد فكذا صلاة المقتدي اذا كان بمثل حاله ولو تكلم بعد نيته فسدت صلاته لانه انقلب فرضه أربعا ثم تكلم ولكن يجب عليه صلاة المسافرين ركعتين لان الاربع للتبعية وقد زالت بفساد الصلاة (قوله وان دخل معه في فائتة) أي في فائتة على المأموم المسافر سواء كانت فائتة على الامام المقيم أولا بأن صلى المقيم ركعة من الظهر مثلا أو ركعتين ثم خرج الوقت فاقتدى به مسافر في الظهر لان الظهر فائتة في حق المسافر لا في حق الامام (قوله اقتداء المفترض بالمتنفل في حق القعدة الاولى) ان اقتدى به في الشفع الاول فانها فرض على المسافر الذي

(قوله قلت ذلك تعليل للمقيس عليه ومعناه أن الجامع موجود الخ) أقول فحينئذ لا يكون تعليلا للمقيس عليه بل ابداء العلة المشتركة (قوله والقعدة الاولى فرض في حقه نفل في حق الامام) أقول لعل المراد أنها كالنفل في كون تركها غير مفسد والا فهي واجبة (قوله وذلك أيضا مفسد) أقول معطوف على قوله وهو مفسد (قوله وكذلك القراءة في الاخريين الخ) أقول القراءة في الاخريين فرض في حقه لانهما نفل له فتفترض القراءة بخلاف الامام فانه لا تفسد صلاته بترك القراءة في الاخريين

الثانى جائز مع أن القراءة على المفترض نفل وعلى المتنفل فرض فكان اقتداء المفترض بالمتنفل وأجيب عن الاول بأن القضاء يلتحق بمحل الاداء فيبقى الشفع الثانى خاليا عن القراءة فكان بناء الموجود على المعدوم وذلك لا يجوز وعن الثانى بأن صلاة المتنفل أخذت حكم الفرض تبعا لصلاة الامام ولهذا لو أفسد المتنفل صلاته بعد الاقتداء وجب قضاؤها أربعا وان اقتدى المقيمون بمسافر صلى بهم ركعتين وسلم وأتم المقيمون صلاتهم لان المقتدى التزم الموافقة فى الركعتين وقد أدى ما التزم ولم يتم صلاته فينفرد فى الباقى كالمسبوق الا أنه لا يقرأ فى الاصح وقوله فى الاصح احتراز عما قال بعض المشايخ من وجوب القراءة فيما يتمون لانهم منفردون فيه ولهذا يلزمهم سجود السهو اذا سهوا فيه فأشبهوا المسبوقين ووجه الاصح ما ذكر فى الكتاب أنه مقتد تحريمة لا فعلا يعنى فى الشفع الثانى أما أنه مقتد تحريمة فلانه التزم الاداء معه فى أول التحريمة وأما أنه ليس بمقتد فعلا فلان فعل الامام قد فرغ بالسلام على رأس الركعتين وكل من كان كذلك فهو لاحق ولا قراءة على اللاحق لانه بالنظر الى كونه مقتديا بالتحريمة حرم عليه القراءة وبالنظر الى كونه غير مقتد فعلا يستحب له القراءة لان فرض القراءة صار مؤدى فدارت قراءته بين كونه حراما ومستحبا فكان الاحتياط فى الترك ترجيحا للمحرم بخلاف المسبوق لانه أدرك قراءة نافلة يعنى فى الأخريين لان الكلام فيه فبالنظر الى كونه مقتديا كانت بدعة وبالنظر الى كونه منفردا كانت فرضا لانه لم يتأد فرض القراءة فكانت عليه واجبة فان قيل (٤٠١) فاذا كانت واجبة كيف قال فكان الاتيان أولى أجيب بأن الاولوية لا تنافى الوجوب لان المراد بالاولوية ترجيح جانب الوجود على الترك وهو موجود فى الوجوب وزيادة وفيه ما فيه وقيل ذكره بمقابلة ما ذكر من قراءة المقيمين بعد فراغ امامهم المسافر لا بالنظر فى نفسه وقيل ذكره فى مقابلة قوله فيتركها احتياطا ومراده أن جعله منفردا تجب عليه القراءة لو تركها فسدت صلاته أولى من جعله مقتديا وفيه نظر لانه يجب جعله منفردا (ويستحب للامام اذا سلم أن يقول أتموا صلاتكم فانا

(وان صلى المسافر بالمقيمين ركعتين سلم وأتم المقيمون صلاتهم) لان المقتدى التزم الموافقة فى الركعتين فينفرد فى الباقى كالمسبوق الا أنه لا يقرأ فى الاصح لانه مقتد تحريمة لا فعلا والفرض صار مؤدى فيتركها احتياطا بخلاف المسبوق لانه أدرك قراءة نافلة فلم يتأد الفرض فكان الاتيان أولى قال (ويستحب للامام اذا سلم أن يقول أتموا صلاتكم فانا قوم سفر) لانه عليه السلام قاله حين صلى بأهل مكة وهو مسافر

لم يتغير فرضه واجبة على الامام وانما أطلق اسم النفل مجازا لاشتراكهما فى عدم فساد الصلاة بالترك أو القراءة ان اقتدى به فى الشفع الثانى فان القراءة فيه نفل على الامام وان فرض أنه لم يقرأ فى الاولين لان قراءته هذه تلتحق بالاولين لان فرض القراءة يجب جعله فيهما فيخلو الثانى عن القراءة بالكلية (قوله فى الاصح) احترازا عما قيل يقرؤن لانهم منفردون ولهذا يجب السجود عليهم اذا سهوا (قوله احتياطا) فانه بالنظر الى الاقتداء تحريمة حين أدركوا أول صلاة الامام تكره القراءة تحريما وبالنظر الى عدمه فعلا اذ لم يفتهم مع الامام ما يقضون وقد أدركوا فرض القراءة تستحب واذا دار الفعل بين وقوعه مستحبا أو محرما لا يجوز فعله بخلاف المسبوق فانه أدرك قراءة نافلة ولو فرض أن الامام لم يكن قرأ فى الأوليين فانها حينئذ تلتحق بهما ويخلو الشفع الثانى كما ذكرنا فلم يدرك قراءة أصلا حكما اذ ذاك فدارت قراءته بين أن تكون مكروهة تحريما أو ركنا تفسد الصلاة بتركه فالاحتياط فى حقه القراءة لان ارتكاب ترك الفرض أشد من ارتكاب المكروه تحريما (قوله ويستحب له اذا سلم أن يقول أتموا صلاتكم الخ) لاحتمال أن يكون خلفه من لا يعرف حاله ولا يتيسر له الاجتماع بالامام قبل ذهابه فيحكم حينئذ بفساد صلاة نفسه بناء على ظن اقامة الامام ثم افساده بسلامه على ركعتين وهذا محمل ما

(٥١ — فتح القدير اول)

قوم سفر) أى مسافرون وهذا يدل على أن العلم بحال الامام بكونه مقيما أو مسافرا ليس بشرط لانهم ان علموا أنه مسافر فقوله هذا عبث وان علموا أنه مقيم كان كذبا فدل على أن المراد به اذا لم يعلموا حاله وهو مخالف لما ذكر فى فتاوى قاضيخان وغيره أن من اقتدى بامام لا يدرى أنه مقيم أو مسافر لا يصح اقتداؤه والتوفيق بينهما ما قيل ان ذلك محمول على ما اذا بنوا أمر الامام على ظاهر حال الاقامة والحال أنه ليس بمقيم وسلم على رأس الركعتين وتفرقوا على ذلك لاعتقادهم فساد صلاة الامام وأما اذا علموا بعد الصلاة بحال الامام جازت صلاتهم وان لم يعلموا بحاله وقت الاقتداء وبهذا القول يعلم حاله فى الآخرة بقوله فان قيل فعلى هذا التقرير يجب أن يكون هذا القول واجبا على الامام لان اصلاح صلاة القوم يحصل به وما يحصل به ذلك فهو واجب على الامام فكيف قال ويستحب أجيب بأن اصلاح صلاتهم ليس بمتوقف على هذا القول البتة بل اذا سلم على رأس الركعتين وعلم عدم سهوه فالظاهر من حاله أنه مسافر حملا لامره على الصلاح فكان قوله هذا بعد ذلك زيادة اعلام بأنه مسافر وازالة للتهمة عن نفسه واقتداء بالنبى صلى الله عليه وسلم فانه قاله حين صلى بأهل مكة وهو مسافر فكان أمرا مستحبا لا واجبا

(قوله ولهذا لو أفسد المتنفل صلاته بعد الاقتداء وجب قضاؤها أربعا) أقول بخلاف المسافر المقتدى بالمقيم كما يجيء (قوله فبالنظر الى كونه مقتديا كانت بدعة) أقول عبر عن الحرام بالبدعة هنا للتهوين أمره بالنسبة الى ترك الفرض فانه مجتهد فيه بخلاف ترك فرض القراءة

فى الفتاوى اذا اقتدى بامام لايدرى أمسافر هو أومقيم لايصح لان العلم بحال الامام شرط الاداء بجماعة
انتهى لأنه شرط فى الابتداء لما فى المبسوط رجل صلى بالقوم الظهر ركعتين فى قرية وهم لايدرون
أمسافر هو أم مقيم فصلاتهم فاسدة سواء كانوا مقيمين أم مسافرين لان الظاهر من حال من فى موضع
الاقامة أنه مقيم والبناء على الظاهر واجب حتى يتبين خلافه فان سألوه فأخبرهم أنه مسافر جازت
صلاتهم انتهى وانما كان قول الامام ذلك مستحبا لانه لم يتعين معرفا صحة صلاته لهم فانه ينبغى أن يتموا ثم
يسألوه فتحصل المعرفة وحديث أتموا صلاتكم رواه أبوداود والترمذى عن عمران بن حصين رضى الله
عنه قال غزوت مع رسول الله صلى الله عليه وسلم وشهدت معه الفتح فأقام بمكة ثمانى عشرة ليلة لايصلى
الا ركعتين يقول ياأهل مكة صلوا أربعا فانا قوم سفر صححه الترمذى هذا ولو قام المقتدى المقيم قبل
سلام الامام فنوى الامام الاقامة قبل سجوده رفض ذلك وتابع الامام فان لم يفعل وسجد فسدت صلاته
لانه مالم يسجد لم يستحكم خروجه عن صلاة الامام قبل الامام وقد بقى على الامام ركعتان بواسطة
التغير فوجب عليه الاقتداء فيهما فاذا انفرد فسدت بخلاف مالو نوى الامام بعد ماسجد المقتدى فانه يتم
منفردا فلو رفض وتابع فسدت لاقتدائه حيث وجب الانفراد وقدمنا فى باب الحدث فى الصلاة مسئلة
استخلاف الامام المسافر مقيما فارجع اليها هنالك وأتقنها ﴿وهذه مسائل الزيادات﴾
مسافر ومقيم أم أحدهما الآخر فلما شرعا شكا فى الامام استقبلا لان الصلاة متى فسدت من وجه وجازت
من وجوه حكم بفسادها وامامة المقتدى مفسدة واحتمال كون كل منهما مقتديا قائم فتفسد عليهما
قيل تأويله اذا افترقا عن مكانهما أما قبله فيجعل من عن يمين الآخر مقتديا حملا على السنة وقيل لا لان
قيام المقتدى عن اليمين ليس شرطا ليجعل دليلا ولولم يشكا حتى أحدث أحدهما فخرج ثم أحدث
الآخر فخرج ثم شكا فسدت صلاة من خرج أولا لا الثانى لان الاول سواء كان اماما أو مقتديا لما
خرج أولا صار مقتديا بالمتأخر ثم اذا خرج الثانى خلا موضع المأموم عن الامام وذلك مفسد بخلاف
الثانى فانه خرج وهو امام فلا تعلق لصلاته بصلاة غيره ليلزم من فساد صلاة الغير فسادها ويصلى أربعا
مسافرا كان أو مقيما ويقرأ فى الركعة الثانية ويجلس على رأس الركعتين لان ذلك فرض على المسافر
ان كان اماما وعلى المقيم ان اقتدى بالمسافر وتحولت امامته اليه واحتمال الاقتداء ثابت وان لم يعلم
الاول خروجا فسدت صلاتهما لان صلاة المتقدم فاسدة واحتمال التقدم ثابت فى كل منهما وكذا ان
خرجا معا الفساد صلاة المقتدى منهما لخلو مكان الامام واحتمال الاقتداء فى كل منهما ثابت ولو صليا
ركعتين وقعدا ولم يحدثا ثم شكا فى الامام لم تفسد صلاتهما بل يقوم المقيم ويتم أربعا ويتابعه المسافر
لان المقيم ان كان اماما كان له أن يصلى أربعا وان كان مقتديا انتهى اقتداؤه اذا قعد امامه قدر التشهد
ويتابعه المسافر فى ذلك لانه ان كان اماما تمت صلاته فلا تضره المتابعة فى الزيادة وان كان مقتديا انقلب
فرضه أربعا واحتمال الاقتداء ثابت حتى لولم يتابعه فسدت لما قلنا ولو لم يشكا حتى أحدث أحدهما
فخرج ثم الآخر كذلك ثم شكا بعدما رجعا من الوضوء فسدت صلاة من خرج أولا دون الثانى لان
الاول لو كان مقيما فان كان مقتديا بالمسافر لاتفسد صلاته لانه خرج بعدما انتهى اقتداؤه وان كان
اماما فسدت صلاته لانه لما خرج أولا صار مقتديا بالمسافر فاذا خرج المسافر بعده فسدت صلاته
فان كان الاول مسافرا ان كان اماما لم تفسد صلاته لانه خرج بعد الفراغ عن الاركان فلم يصر
مقتديا بالمقيم لانتهاء الاقتداء وان كان مقتديا تفسد صلاته لخروج الامام بعده ففسدت صلاة من
خرج أولا من وجه وجازت من وجه فيحكم بالفساد والمتأخر لاتفسد صلاته لانه منفرد عند الخروج
ويصلى ركعتين ان صار أربعا لانه ان كان مقيما لابد له من ذلك وان كان مسافرا فبالاقتداء يجب ذلك
واحتمال الاقتداء ثابت وان شكا فى الذى خرج أولا فسدت صلاتهما لان صلاة المتقدم فاسدة

واحتمال

قال (واذادخل المسافرمصره أتم الصلاة) معناه اذا استكمل المسافر بسيره مسيرة ثلاثة أيام ثم دخل وطنه الاصلى أتم الصلاة وان لم ينوالاقامة فيه لان النبي صلى الله عليه وسلم وأصحابه كانوا يسافرون ثم يعودون الى أوطانهم مقيمين من غيرعزم جديد وفيه تطرلان العزم فعل القلب وهو أمر باطن وليس له سبب ظاهر يقوم مقامه بل الظاهر من حال المسافر العائد الى وطنه أن يكون فى عزمه المقام فيه ولعل المراد عزم جديد لمدة الاقامة خمسة عشر يوما فان الظاهر عدمه والاستدلال بالمعقول أظهر وهو أن نية الاقامة انما تعتبر لصيرورة المسافر مقيما فى مصر غيره لان مكثه فى حيز التردد بين أن يكون للسير وبين أن يكون للاقامة فاحتيج الى النية فأما فى مصره فهو متعين للاقامة كما كان قبل السير وأما اذا لم يستكمل المسافر مسيرة ثلاثة أيام فهو بمجرد العزم على الدخول فى مصره يصير مقيما وتتم صلاته وان لم يدخل لما ذكرنا من قبل انه رفض الايجاب لابتداؤه وقوله (ومن كان له وطن فانتقل منه) اعلم أن عامة المشايخ قسموا الاوطان على ثلاثة وطن أصلى وهو مولد الرجل أوالبلد الذى تأهل فيه ووطن إقامة وهو البلد الذى ينوى المسافر فيه الاقامة خمسة عشر يوما ويسمى وطن سفر أيضا ووطن السكنى وهو البلد الذى ينوى المسافر فيه الاقامة أقل من خمسة عشر يوما والمحققون منهم قسموا الى الوطن الاصلى ووطن الاقامة ولم يعتبروا وطن السكنى وهو الصحيح لانه لم تثبت فيه الاقامة بل حكم السفر فيه باق والاصل أن الوطن الاصلى يبطل بالوطن الاصلى دون وطن الاقامة وانشاء السفر وهو أن يخرج قاصدا مكانا يصل اليه فى مدة السفر لان الشئ انما يبطل بما فوقه أو ما يساويه وليس فوقه شئ فيبطل بما يساويه ألاترى أن رسول الله صلى الله عليه وسلم بعد الهجرة عد نفسه بمكة من المسافرين وقال أتموا صلاتكم فانا قوم سفر وأما وطن الاقامة فله ما يساويه وما هو فوقه فيبطل بكل منهما وبانشاء السفر أيضا لانه ضده فان قيل فهو ضد للوطن الاصلى أيضا فلم لم يبطله فالجواب انه لم يبطله بالاثر لما روى أن النبي صلى الله عليه وسلم كان يخرج من المدينة الى الغزوات ولم ينتقض وطنه بالمدينة حيث لم يجدد نية الاقامة بعد الرجوع

(واذا دخل المسافر فى مصره أتم الصلاة وان لم ينوالمقام فيه) لانه عليه السلام وأصحابه رضى الله عنهم كانوا يسافرون ويعودون الى أوطانهم مقيمين من غير عزم جديد (ومن كان له وطن فانتقل عنه واستوطن غيره ثم سافر فدخل وطنه الاول قصر) لانه لم يبق وطناله ألاترى أنه عليه السلام بعد الهجرة عد نفسه بمكة من المسافرين وهذا لان الاصل أن الوطن الاصلى يبطل بمثله دون السفر ووطن الاقامة يبطل بمثله وبالسفر وبالاصلى (واذا نوى المسافر أن يقيم بمكة ومنى خمسة عشر يوما لم يتم الصلاة)

واحتمال التقدم فى حق كل ثابت وان خرجا معا فصلاة المقيم تامة لانه لو كان اماما لم تتحول امامته الى المسافر وان كان مقتديا انتهى حكم الاقتداء فصار منفردا وصلاة المسافر فاسدة لاحتمال أنه كان مقتديا وقد خلا مكان امامه وان شكا بعد ما صليا ثلاثا أو أربعا ولم يحدثا فالقياس أنه تعتبر الاحوال وتفسد صلاة المقيم لاحتمال أنه كان مقتديا بالمسافر فى الشفع الثانى وفى الاستحسان تجوز صلاتهما ويجعل المقيم اماما حملا لامرهما على الصحة لان الظاهر من المسلم الجرى على موجب الشرع كما قلنا فيمن أحرم بنسكين ونسيهما القياس أن تلزمه عمرتان وحجتان وفى الاستحسان تلزمه حجة وعمرة حملا لامره على المسنون المتعارف وهو القران وكذلك مسافر ومقيم أم أحدهما صاحبه فى الظهر وتركا القعدة على رأس الركعتين فسلما وسجدا للسهو ثم شكا فى الامام يجعل المقيم اماما وكذا لو تركا القراءة فى الاوليين أو احداهما فلما سلما وسجدا للسهو شكا يجعل المقيم اماما واذا جعلنا المقيم اماما فى مسئلتنا فان أحدث المقيم أولا وخرج ثم أحدث المسافر وخرج فسدت صلاة المقيم وجازت صلاة المسافر فان أحدثا معا أو متعاقبا وخرجا معا فسدت صلاة المسافر بخلو مكان الامام وجازت صلاة المقيم لانه منفرد وان خرجا على التعاقب ولا يعلم أولهما خروجا فسدت صلاتهما لما قلنا فيما تقدم (قوله فانتقل عنه واستوطن غيره) قيد بالامرين فانه اذا لم ينتقل عنه بل استوطن آخر بان اتخذله أهلا فى الآخر فانه يتم فى الاول كما يتم فى الثانى (قوله عد نفسه من المسافرين) هو فى الحديث المذكور آنفا حيث قال فانا قوم سفر (قوله وهذا لان الاصل الخ) قيل الاوطان ثلاثة وطن أصلى وهو مولد الانسان أو موضع تأهل به ومن قصده التعيش به لا الارتحال ولو تزوج المسافر فى بلد لم ينوالاقامة فيه قيل يصير مقيما وقيل لا ووطن اقامة وهو ما ينوى الاقامة فيه خمسة عشر يوما فصاعدا على نية أن يسافر بعد ذلك ووطن سكنى وهو ما ينوى الاقامة به أقل من خمسة عشر يوما والمحققون على عدم اعتبار الثالث لانه يوصف السفر فيه كالمفازة ولذا تركه المصنف والاصلى لا ينتقض الا بالانتقال عنه واستيطان آخر كما قلنا لا بالسفر ولا بوطن الاقامة

(قوله فان الظاهر عدمه) أقول فيه بحث (قوله يصير مقيما وتتم صلاته لما ذكر من قبل) أقول ذكره فى هذا الباب قبل ورقتين تخمينا وهو قوله وقالوا نية الاقامة فى المفازة انما لا تصح اذا سار ثلاثة أيام بنية السفر فأما قبل ذلك فتصح الخ (قوله لانه ضده الخ) أقول لظهور مضادة السفر الاقامة (قوله فان قيل فهو ضد للوطن الاصلى أيضا الخ) أقول ولك أن تمنع ذلك الى أن يقوم الدليل قال ابن الهمام المسافر لو تزوج ببلده ولم ينوالاقامة فيها قيل يصير مقيما وقيل لا اه

ووطن الاقامة ينتقض بالاصلي و وطن الاقامة والسفر وتقديم السفر ليس بشرط لثبوت الاصلي بالاجماع وهل هو شرط لثبوت وطن الاقامة عن محمد فيه روايتان في رواية لا يشترط كما هو ظاهر الرواية وفي أخرى انما يصير الوطن وطن اقامة بشرط أن يتقدمه سفر ويكون بينه وبين ماصار اليه منه مدة سفر حتى لو خرج من مصره لا لقصد السفر فوصل الى قرية ونوى الاقامة بها خمسة عشر لا تصير تلك القرية وطن اقامة وان كان بينهما مدة سفر لعدم تقدم السفر وكذا اذا قصد مسيرة سفر وخرج فلما وصل الى قرية مسيرتها من وطنه دون مدة السفر ثم نوى الاقامة بها خمسة عشر لا يصير مقيما ولا تصير تلك القرية وطن اقامة والتخريج على الروايتين في شرح الزيادات بغدادي وكوفي خرجا من وطنهما يريدان قصر ابن هبيرة ليقيما به خمسة عشر وبين كوفة وبغداد خمسة مراحل والقصر منتصف ذلك فلما قدماه خرجا منه الى الكوفة ليقيما بها يوما ثم يرجعا الى بغداد فانهما يتمان الصلاة بها الى الكوفة لان خروجهما من وطنهما الى القصر ليس سفرا وكذا من القصر الى الكوفة فبقيا مقيمين الى الكوفة فان خرجا من الكوفة الى بغداد يقصران الصلاة وان قصدا المرور على القصر لانهما قصدا بغداد وليس لهما وطن أما الكوفي فلان وطنه بالكوفة نقض وطن القصر وأما البغدادي فعلى رواية الحسن يتم الصلاة وعلى رواية هذا الكتاب يعني الزيادات يقصر وجه رواية الحسن أن وطن البغدادي بالقصر صحيح لانه نوى الاقامة في موضعها ولم يوجد ما ينقضها وقيام وطنه بالقصر يمنع تحقق السفر وجه رواية هذا الكتاب أن وطن الاقامة لا يكون الا بعد تقديم السفر لان الاقامة من المقيم لغو ولم يوجد تقديم السفر فلم يصح وطنه بالقصر فصار مسافرا الى بغداد انتهى ورواية الحسن تبين أن السفر الناقض لوطن الاقامة ماليس فيه مرور على وطن الاقامة أو ما يكون المرور فيه به بعد سير مدة السفر ومثاله في ديارنا قاهري خرج الى بلبيس فنوى الاقامة بها خمسة عشر ثم خرج منها الى الصالحية فلما دخلها بدا له أن يرجع الى القاهرة ويمر ببلبيس فعلى رواية اشتراط السفر لوطن الاقامة يقصر الى القاهرة وعلى الاخرى يتم ومثال انتقاض وطن الاقامة بمثله يبين ما قلنا أيضا وهو ما ذكروه من خراساني قدم الكوفة ونوى الاقامة بها شهرا ثم خرج منها الى الحيرة ونوى المقام بها خمسة عشر يوما ثم خرج من الحيرة يريد العود الى خراسان ومر بالكوفة فانه يصلي ركعتين لان وطنه بالكوفة كان وطن اقامة وقد انتقض بوطنه بالحيرة لانه وطن اقامة مثله وكذا وطنه بالحيرة انتقض بالسفر لانه وطن اقامة فكما خرج من الحيرة على قصد خراسان صار مسافرا ولا وطن له في موضع فيصلي ركعتين حتى يدخل خراسان وان لم يكن نوى الاقامة بالحيرة خمسة عشر يوما أتم الصلاة بالكوفة لان وطنه بالكوفة لم يبطل بالخروج الى الحيرة لانه ليس بوطن مثله ولا سفر فيبقى وطنه بالكوفة كما كان ولو أن الخراساني ارتحل من الكوفة يريد مكة فقبل أن يسير ثلاثة أيام ذكر حاجة بالكوفة فعاد فانه يقصر لان وطنه بالكوفة بطل بالسفر بخلاف ما لو عزم على العود الى الوطن الاصلي فانه اذا لم يكن بين هذا الموضع الذي بلغ اليه و وطنه مسيرة سفر يصير مقيما وان كان بينهما مدة سفر لا يصير مقيما فيقصر حتى يدخل وطنه لان العزم في الوجه الاول ترك السفر فنية الاقامة قبل استحكام السفر على ما تقدم وفي الوجه الثاني ترك السفر الى جهة وقصده الى جهة أخرى فبقي مسافرا كما كان وفي النوادر خرج من مصره مسافرا ثم افتتح الصلاة فسبقه حدث فلم يجد الماء فنوى أن يدخل مصره وهو قريب صار مقيما من ساعته دخل مصره أو لم يدخل لان قصد الدخول ترك السفر فحصلت النية مقارنة للفعل فصحت فاذا دخله صلى أربعا فان علم قبل أن يدخله أن الماء أمامه فمشى اليه فتوضأ صلى أربعا أيضا لانه بالنية صار مقيما فبالمشي بعد ذلك في الصلاة أمامه لا يصير مسافرا في حق تلك الصلاة وان قارنت النية فعل السفر حقيقة لانه لو جعل مسافرا لفسدت لان السفر يمنع عنه حرمة الصلاة بخلاف الاقامة لانها ترك السفر وحرمة الصلاة لا تمنعه عنه فلو تكلم حين علم أن الماء أمامه أو أفسد الصلاة بمفسد ثم وجد الماء

فتوضأ

وقوله (لان اعتبار النية في موضعين يقتضي اعتبارها في مواضع) يعني الى عشرة وخمسة عشر دفعا للتحكم (وهو) أي اعتبارها في مواضع (ممتنع) لان اقامته حينئذ انما تكون بنزوله وترويح دابته والسفر لا يعرى عن ذلك المقدار فيكون كل مسافر مقيما ان نوى وهو فاسد لاختلاف اللوازم الدالة على عدم الاجتماع وقوله (الا اذا نوى) مستثنى من قوله لم يتم الصلاة وقوله (لان اقامة المرء مضافة الى مبيته) ظاهر ألا ترى أن السوقي اذا قيل له أين تسكن يقول في محلة كذا ونهاره كله في السوق وقوله (لانه المعتبر في السببية عند عدم الاداء) يعني عند عدم الاداء قبل آخر الوقت لما عرف في الاصول ففي آخر الوقت ان كان مسافرا وفاتته الصلاة قضى ركعتين وان كان في أول الوقت مقيما وان كان مقيما فيه وفاتته الصلاة قضى أربعا وان كان في أوله مسافرا واعترض بأن كلامنا في القضاء واذا فاتت الصلاة عن وقتها كان كل الوقت سببا لما عرف لا الجزء الاخير وأجيب بأن بعض المشايخ يقررون السببية على الجزء الاخير وان فات الوقت جاز أن يكون المصنف قد اختار ذلك وأقول الاعتراض ليس بوارد لان المصنف قال القضاء بحسب الاداء يعني أن كل من وجب عليه أداء أربع قضى أربعا ومن وجب عليه أداء ركعتين قضى ركعتين وهذا لا نزاع فيه ثم بين أن المعتبر في السببية للاداء هو الجزء الاخير من الوقت وهذا أيضا لا نزاع فيه وبه يتم مراد المصنف وأما أن السببية تنتقل بعد الفوت الى كل الوقت ليظهر أثره في عدم جواز قضاء العصر الفائت في اليوم الثاني وقت الاحمرار فذلك شئ آخر لا مدخل له في مراد المصنف وهذا واضح فتأمله يغنك عن التطويل ونوقض قولهم القضاء بحسب الاداء بما اذا دخل المسافر في صلاة المقيم ثم ذهب الوقت ثم أفسد الامام أو المقتدي صلاته على نفسه فانه يقضي ركعتين صلاة السفر وقد وجب عليه أداء الصلاة أربعا وأجيب بأنه انما لزمه الاربع لمتابعة الامام وقد زال ذلك بالافساد فعاد الى أصله ألا ترى أنه لو أفسد الاقتداء في الوقت كان عليه أن يصلي صلاة السفر فكذا ههنا وقوله (والعاصي والمطيع في سفرهما في الرخصة سواء) السفر على ثلاثة أقسام

لان اعتبار النية في موضعين يقتضي اعتبارها في مواضع وهو ممتنع لان السفر لا يعرى عنه الا اذا نوى المسافر أن يقيم بالليل في أحدهما فيصير مقيما بدخوله فيه لان اقامة المرء مضافة الى مبيته (ومن فاتته صلاة في السفر قضاها في الحضر ركعتين ومن فاتته في الحضر قضاها في السفر أربعا) لان القضاء بحسب الاداء والمعتبر في ذلك آخر الوقت لانه المعتبر في السببية عند عدم الاداء في الوقت (والعاصي والمطيع في سفرهما في الرخصة سواء)

فتوضأ أن وجده في مكانه صلى أربعا وان مشى أمامه حتى وجده صلى ركعتين لانه صار مسافرا ثانيا بالمشي بنية السفر خارج الصلاة بخلاف المشي في حرمة الصلاة وقد تكرر لنا أن المسافر يصير مقيما بنية الاقامة في حرمة الصلاة حتى يتم أربعا فلنتمم الكلام فيه بذكر ما يستثنى من ذلك وما يتفرع عليه فنقول يصير مقيما بنية الاقامة في الصلاة حتى يتغير فرضه الى الرباعية الا ان خرج الوقت وهو فيها فنوى الاقامة لتقرر الفرض ركعتين بخروج الوقت والا أن يكون لاحقا فرغ امامه المسافر ثم نوى الاقامة لان اللاحق مقتد حكما حتى لا يقرأ ولا يسجد للسهو وفراغ الامام كأنه فراغه وبه يستحكم الفرض ولم يبق محتملا للتغير في حق الامام فكذا في حق اللاحق بخلاف المسبوق واذا عرف هذا فلو نواها بعد ما قعد قدر التشهد ولم يسلم تغير وكذا لو كان قام الى الثالثة ساهيا قعد أولا فنواها قبل أن يسجد لانه لم يخرج عن المكتوبة قبل النية الا أنه يعيد القيام والركوع لانهما نفل فلا ينوبان عن الفرض فان لم ينو حتى سجد لا يتغير لان النية وجدت بعد خروجه منه ولكنه يضيف اليها أخرى ليكون التطوع بركعتين فيما اذا كان قعد وبأربع فيما اذا لم يكن قعد لما عرف في سجود السهو عندهما ولا يضم عند محمد لفساد أصل الصلاة بفساد الفرضية ولو أن مسافرا صلى الظهر ركعتين وترك القراءة فيهما أو في احداهما وتشهد ثم نواها قبل السلام أو قام الى الثالثة ثم نواها قبل أن يسجد تحول فرضه أربعا عندهما ويقرأ في الاخريين قضاء عن الاوليين وعند محمد تفسد صلاته لما مر من فساد الصلاة عنده بترك القراءة في ركعة وكان القياس على قول أبي حنيفة أن تفسد لما سلف له من فسادها بتركها في ركعتين لكنه استحسن هنا فقال ببقاء التحريمة وان ترك القراءة في الركعتين لان صلاة المسافر بعرض أن تلحقها المدد بنية الاقامة فيقضي القراءة في الباقي فلا يتحقق تقرر المفسد الا بالخروج عن تلك الصلاة بخلاف فجر المقيم ولا يشكل لو نواها بعد السجود أنها تفسد بالاجماع ولو نواها بعد السلام وعليه سهو تقدم أنه يتغير عند محمد خلافا لهما بناء على أن سلام من عليه السهو يخرجه أولا (قوله لانه) أي آخر الوقت هو المعتبر في السببية في

(قوله وأما أن السببية تنتقل بعد الفوت الى كل الوقت ليظهر أثره في عدم جواز قضاء العصر الفائت في اليوم الثاني وقت الاحمرار فذلك شئ آخر الخ) أقول فيه بحث فانه لم لا ينتقل هنا أيضا الى كل الوقت ليظهر أثره في مقيم مسافر في آخر الوقت فيتم صلاته أربعا لكونه مقيما في أكثره

وقال الشافعي رحمه الله سفر المعصية لا يفيد الرخصة لانها تثبت تخفيفا فلا تتعلق بما يوجب التغليظ ولنا اطلاق النصوص ولان نفس السفر ليس بمعصية وانما المعصية ما يكون بعده أو يجاوره فصلح متعلق الرخصة

حق المكلف لانه أوان تقرره دينا في ذمته وصفة الدين تعتبر حال تقرره كما في حقوق العباد وأما اعتبار كل الوقت اذا خرج في حقه فلثبت الواجب عليه بصفة الكمال اذ الاصل في أسباب المشروعات ان تطلب العبادات كاملة وانما تحمل نقصها العروض تأخيره الى الجزء الناقص مع توجه طلبها فيه اذا عجز عن أدائه قبله وبخروجه عن غير ادراك لم يتحقق ذلك العارض فكان الامر على الاصل من اعتبار وقت الوجوب وقال زفر اذا سافر وقد بقي من الوقت قدر ما يمكنه أن يصلي فيه صلاة السفر يقضي صلاة السفر وان كان الباقي دونه صلى صلاة المقيم لما علم من أن مذهبه أن السببية لا تنتقل من ذلك الجزء وعندنا تنتقل الى الذي يسع التحريمة وقد أسلفناه وعلى هذا قالوا فيمن صلى الظهر وهو مقيم أربعا ثم سافر وصلى العصر ركعتين ثم تذكر أنه ترك شيأ في منزله فرجع فتذكر أنه صلى الظهر والعصر بلا طهارة فانه يصلي الظهر ركعتين والعصر أربعا لان صلاة الظهر صارت كأنها لم تكن وصارت دينا في الذمة في آخر وقتها وهو مسافر فيه فصارت في ذمته صلاة السفر بخلاف العصر فانه خرج وقتها وهو مقيم ولا يشكل على هذا المريض اذا فاتته صلاة في مرضه الذي لا يقدر فيه على القيام فانه يجب أن يقضيها في الصحة قائما لان الوجوب بقيد القيام غير أنه رخص له أن يفعلها حالة العذر بقدر وسعه اذ ذاك حيث لم يؤدها حالة العذر زال سبب الرخصة فتعين الاصل ولذلك يفعلها المريض قاعدا اذا فاتت عن زمن الصحة أما صلاة المسافر فانها ليست الا ركعتين ابتداء ومنشأ الغلط اشتراك لفظ الرخصة (قوله فلا تتعلق بما يوجب التغليظ) يعني المعصية وهذا لان قصد قطع الطريق وقتال الامام العدل والاباق للعبد وعدم المحرم وقيام العدة للمرأة يوجب صيرورة نقل الخطا معصية فيمنع الرخصة قياسا على قطاع الطريق في منعهم من صلاة الخوف اذا خافوا الامام وعلى زوال العقل بمحظور في عدم سقوط الخطاب ولنا اطلاق النصوص أي نصوص الرخصة قال تعالى ومن كان مريضا أو على سفر فعدة من أيام أخر وقال عليه الصلاة والسلام يمسح المسافر ثلاثة أيام ولياليها وما قدمناه من الاحاديث المفيدة تعليق القصر على مسمى السفر فوجب اعمال اطلاقها الا بمقيد ولم يوجد أما نص الكتاب فلانه لو تم القياس الذي عينه لم يصلح مقيدا له عندنا فكيف ولم يتم فلا يصلح مقيدا له ولا لغيره من الاحاديث وذلك لاختلاف الجامع فان المؤثر في أصله في منع الرخصة عدم سببها وذلك أن سبب الرخصة لابد أن يكون مباحا وهو في صلاة الخوف الخوف وهو في قطاع الطريق مسبب عن نفس المعصية أعني قطع الطريق وسبب السبب سبب فلو ثبتت الرخصة أعني جواز صلاة الخوف لهم كانت المعصية نفسها هي الموجبة للتخفيف وكذا زوال العقل هو السبب وهو مسبب عن المعصية نفسها أعني شرب المسكر الى آخر ما قررناه بخلاف ما نحن فيه فان السبب السفر وليس هو مستندا الى قطع الطريق فان الذي صيره مسافرا ليس قطع الطريق بل الشروع في السير المخصوص لا باعتبار الطريق أصلا فعرا السبب في نفسه عن المعصية وكانت هي مجاورة له وذلك غير مانع من اعتبار ما جاوره شرعا كالصلاة في المغصوبة والمسح على خف مغصوب والبيع وقت النداء وكثير من النظائر وهذا بناء على أن المراد بالسبب الفاعلي لا الغائي (فروع) التبع كالعبد والغلام والجندي والمرأة اذا وفاها مهرها والاجير والتلميذ والاسير والمكره تعتبر نية الاقامة والسفر من متبوعهم دونهم فيصيرون مقيمين ومسافرين بنيتهم ولو نوى المتبوع الاقامة ولا يعلمون اختلفوا في وقت لزومهم حكم الاقامة فقيل من وقت نية المتبوعين وقيل من وقت علمهم كما في توجه خطاب الشرع

وعزل

سفر طاعة كالحج والجهاد وسفر مباح كالتجارة وسفر معصية كقطع الطريق والاباق عن المولى وحج المرأة بلا محرم والاولان سببان للرخصة بلا خلاف وأما الاخير فكذلك عندنا خلافا للشافعي قال لان الرخصة تثبت تخفيفا وما كان كذلك لا يتعلق بما يوجب التغليظ لان اضافة الحكم الى وصف يقتضي خلافه فساد في الوضع (ولنا اطلاق النصوص) قال الله تعالى ومن كان مريضا أو على سفر فعدة من أيام أخر وقال صلى الله عليه وسلم فرض المسافر ركعتان وقال يمسح المقيم يوما وليلة والمسافر ثلاثة أيام ولياليها والكل كما ترى مطلق فزيادة قيد أن لا يكون عاصيا نسخ على ما عرف في الاصول (ولان نفس السفر ليس بمعصية) اذ هو عبارة عن خروج مديد وليس في هذا المعنى شئ من المعصية (وانما المعصية ما يكون بعده) كما في السرقة (أو يجاوره) كما في الاباق (فصلح) من حيث ذاته (متعلق الرخصة) لامكان الانفكاك عما يجاوره كما اذا غصب خفا ولبسه جاز له أن يمسح عليه لان الموجب ستر قدميه ولا محظور فيه وانما هو في مجاوره وهو صفة كونه مغصوبا وموضعه أصول الفقه

وعزل الوكيل والاحوط الاول فيكون كالعزل الحكمي فيقضون ماصلوا قصرا قبل علمهم وفي العبد المشترك بين مسافر ومقيم قيل يتم وقيل يقصر وقيل ان كان بينهما مهايأة في الخدمة قصر في نوبة المسافر وأتم في نوبة المقيم ويتفرع على اعتبار النية من المتبوع أن العبد لو أم سيده في السفر فنوى السيد الاقامة صحت حتى لو سلم العبد على رأس الركعتين فسدت صلاتهما وكذا لو باعه من مقيم حال سفره والعبد في الصلاة فسلم على رأس الركعتين فسدت ولو كان العبد أم مع السيد غيره من المسافرين فنوى السيد الاقامة صحت نيته في حق عبده لا في حق القوم في قول محمد فيقدم العبد على رأس الركعتين واحدا من المسافرين ليسلم بهم ثم يقوم هو والسيد فيتم كل منهما أربعا وهو نظير ما اذا صلى مسافر بمقيمين ومسافرين فاحدث فقدم مقيما لا ينقلب فرض القوم أربعا وهي المسئلة التي ذكرناها في باب الحدث في الصلاة ثم بماذا يعلم العبد قيل ينصب المولى اصبعيه أولا ويشير باصبعه ثم ينصب الاربع ويشير بها وفي حكم الاسير من بعث اليه الوالي ليؤتى به من بلدة والغريم اذا لزمه غريمه أو حبسه ان كان قادرا على أداء ما عليه ومن قصده أن يقضي دينه قبل خمسة عشر يوما فالنية في السفر والاقامة نيته والاقنية الحابس ولو أسلم كافر مسافر أو بلغ صبي مسافرا اختلف فيهما فالشيخ أبو بكر بن الفضل على أنه ان كان بينهما وبين المقصد أقل من ثلاثة أيام كانا مقيمين وقيل يصليان ركعتين وقيل الصبي اذا بلغ يصلي أربعا والكافر اذا أسلم يصلي ركعتين بناء على أن نية الكافر معتبرة ولا يجمع عندنا في سفر يعني أن يصلي العصر مع الظهر في وقت احداهما والمغرب مع العشاء كذلك خلافا للشافعي بل بأن يؤخر الاولى الى آخر وقتها فينزل فيصليها في آخره ويفتتح الآتية في أول وقتها وهذا جمع فعلا لا وقتا لنا ما في الصحيحين عن ابن مسعود رضي الله عنه ما رأيت رسول الله صلى الله عليه وسلم صلى صلاة لغير وقتها الا بجمع فانه جمع بين المغرب والعشاء بجمع وصلى صلاة الصبح من الغد قبل وقتها يعني غلس بها فكان قبل وقتها المعتاد فعلها فيه منه صلى الله عليه وسلم وكأنه ترك جمع عرفة لشهرته وما في مسلم من حديث ليلة التعريس أنه صلى الله عليه وسلم قال ليس في النوم تفريط انما التفريط في اليقظة أن يؤخر الصلاة حتى يدخل وقت صلاة أخرى فيعارض ما فيهما حديث أنس أنه صلى الله عليه وسلم كان اذا عجل به السير يؤخر الظهر الى أول وقت العصر فيجمع بينهما ويؤخر المغرب حتى يجمع بينها وبين العشاء حين يغيب الشفق وفي لفظ لهما عن ابن عمر كان اذا عجل السير السفر جمع بين المغرب والعشاء بعد أن يغيب الشفق ويترجح حديث ابن مسعود بزيادة فقه الراوي وبأنه أحوط فيقدم عند التعارض أو يحمل الشفق المذكور على الحمرة فانه مشترك بينه وبين البياض الذي يلي أطرافه على ما قدمناه فيكون حينئذ عين ما قلناه من أن ينزل في آخر الوقت فيصلي الوقتية فيه ثم يستقبل الثانية في أول وقتها وقد وقع في أحاديث الجمع شيء من الاضطراب ففي بعضها عن ابن عباس رضي الله عنهما جمع صلى الله عليه وسلم بين الظهر والعصر والمغرب والعشاء من غير خوف ولا سفر وفي بعضها جمع بين الظهر والعصر والمغرب والعشاء بالمدينة من غير خوف ولا مطر قيل لابن عباس ما أراد الى ذلك قال أراد أن لا تحرج أمته ولم يقل منا ومنهم بجواز الجمع لذلك أحد وكيف وما تقدم من حديث ليلة التعريس يعارضه معارضة ظاهرة

﴿ باب صلاة الجمعة ﴾

مناسبته مع ما قبله تنصيف الصلاة لعارض الا أن التنصيف هنا في خاص من الصلاة وهو الظهر وفيما قبله في كل رباعية وتقديم العام هو الوجه ولسنا نعني أن الجمعة تنصيف الظهر بعينه بل هي فرض ابتداء نسبته النصف منها واعلم أولا أن الجمعة فريضة محكمة بالكتاب والسنة والاجماع يكفر جاحدها

﴿ باب صلاة الجمعة ﴾

تناسب هذا الباب لما قبله أن كلا منهما ينصف بواسطة الاول بواسطة السفر والثاني بواسطة الخطبة الا أن الاول شامل في كل ذوات الاربع والثاني خاص في الظهر والخاص بعد العام لان التخصيص بعد العموم والجمعة من الاجتماع كالفرقة من الافتراق والميم ساكن

﴿ باب صلاة الجمعة ﴾

قوله ان كلا منهما ينصف بواسطة الخ) أقول فيه ان قوله ان كلا منهما ينصف بواسطة يجر الى قول صلاة الجمعة صلاة ظهر قصرت لا فرض مبتدأ ولا يخفى عليك توجيهه

عند أهل اللسان والقراء تضمها وهي فريضة بالكتاب والسنة واجماع الامة والمعقول أما الكتاب فقوله تعالى يا أيها الذين آمنوا اذا نودي للصلاة من يوم الجمعة فاسعوا الى ذكر الله وذروا البيع أمر بالسعي الى ذكر الله وهي الخطبة التي هي شرط جواز الجمعة والامر للوجوب واذا كان السعي واجبا اليها فالى ما هو المقصود وهو الجمعة أولى وأ كد وكذلك بتحريم المباح ولا يكون الالامر واجب مقتضى الحكمة وأما السنة فقوله صلى الله عليه وسلم اعلموا أن الله تعالى كتب عليكم الجمعة في يومي هذا في شهري هذا

في مقامي هذا فمن تركها تهاونا بها واستخفافا بحقها وله امام جائر أو عادل ألا فلا جمع الله شمله ألا فلا صلاة له ألا فلا زكاة له ألا فلا صوم له الا أن يتوب فمن تاب تاب الله عليه وأما الاجماع فلان الامة قد اجتمعت على فرضيتها وانما اختلفوا في أصل الفرض في هذا الوقت على ما يجيء وأما المعقول فلانا أمرنا بترك الظهر لاقامة الجمعة والظهر فريضة لا محالة ولا يجوز ترك الفريضة الا لفرض هو آكد منه ولها شروط زائدة على شروط سائر الصلوات فمنها ما هو في المصلي كالحرية والذكورة والاقامة والصحة وسلامة الرجلين والبصر عند أبي حنيفة ومنها ما هو في غيره كالمصر الجامع والسلطان والجماعة والخطبة والوقت والاظهار حتى ان الوالي لو أغلق باب المصر وجمع فيه بحشمه وخدمه ولم يأذن للناس بالدخول لم يجز وقاض ينفذ الاحكام

﴿ باب صلاة الجمعة ﴾

(لا تصح الجمعة الا في مصر جامع أو في مصلى المصر ولا تجوز في القرى)

قال تعالى اذا نودي للصلاة من يوم الجمعة فاسعوا الى ذكر الله رتب الامر بالسعي للذكر على النداء للصلاة فالظاهر أن المراد بالذكر الصلاة ويجوز كون المراد به الخطبة وعلى كل تقدير يفيد افتراض الجمعة فالاول ظاهر والثاني كذلك لان افتراض السعي الى الشرط وهو المقصود لغيره فرع افتراض ذلك الغير أولا ترى أن من لم يجب عليه الصلاة لا يجب عليه السعي الى الخطبة بالاجماع والمذكور في التفسير أن المراد الخطبة والصلاة وهو الاحق لصدقه عليهما معا وقال صلى الله عليه وسلم الجمعة حق واجب على كل مسلم في جماعة الا أربعة مملوك أو امرأة أو صبي أو مريض رواه أبو داود عن طارق بن شهاب وقال طارق رأى النبي صلى الله عليه وسلم ولم يسمع منه انتهى وليس هذا قدحا في صحبته ولا في الحديث فان غايته أن يكون مرسل صحابي وهو حجة بل بيان للواقع قال النووي الحديث على شرط الشيخين وأخرج البيهقي من طريق البخاري عن تميم الداري رضي الله عنه عنه صلى الله عليه وسلم قال الجمعة واجبة الا على صبي أو مملوك أو مسافر ورواه الطبراني عن الحكم بن عمرو به وزاد فيه المرأة والمريض وروى مسلم عن أبي هريرة وابن عمر رضي الله عنهما أنهما سمعا رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول على أعواد منبره لينتهين أقوام عن ودعهم الجمعات أو ليختمن الله على قلوبهم ثم ليكونن من الغافلين وعن أبي الجعد الضمري وكانت له صحبة عن النبي صلى الله عليه وسلم قال من ترك ثلاث جمع تهاونا بها طبع الله على قلبه رواه أحمد وأبو داود والترمذي والنسائي وحسنه وابن خزيمة وابن حبان في صحيحهما وقال صلى الله عليه وسلم من ترك الجمعة ثلاث مرات من غير ضرورة طبع الله على قلبه رواه أحمد باسناد حسن والحاكم وصححه وقال صلى الله عليه وسلم من ترك ثلاث جمعات من غير عذر كتب من المنافقين رواه الطبراني في الكبير من حديث جابر الجعفي لكن له شواهد فلا يضره تضعيف جابر وعن ابن عباس رضي الله عنهما قال من ترك الجمعة ثلاث جمع متواليات فقد نبذ الاسلام وراء ظهره وهذا باب يحتمل جزأ واجماع المسلمين على ذلك وانما أكثرنا فيه نوعا من الاكثار لما نسمع عن بعض الجهلة أنهم ينسبون الى مذهب الحنفية عدم افتراضها ومنشأ غلطهم ما سيأتي من قول القدوري ومن صلى الظهر يوم الجمعة في منزله ولا عذر له كره له ذلك وجازت صلاته وانما أراد حرم عليه وصحت الظهر فالحرمة لترك الفرض وصحة الظهر لما سنذكر وقد صرح أصحابنا بأنها فرض آكد من الظهر وباكفار جاحدها ولوجوبها شرائط في المصلي الحرية والذكورة والاقامة والصحة وسلامة الرجلين والعينين وقالوا اذا وجد الاعمى قائدا لزمته أجيب بأنه غير قادر بنفسه فلا تعتبر قدرة غيره كالزمن اذا وجد من يحمله وشرائط في غيره المصر والجماعة والخطبة والسلطان والوقت والاذن العام حتى لو أن واليا أغلق باب بلد وجمع بحشمه وخدمه ومنع الناس من الدخول لم تجز أخذا من اشارة قوله تعالى نودي للصلاة فانه أي تشهير (قوله أو في مصلى المصر) أعني فناءه فان المسجد الداخل

قال (ولا تصح الجمعة الا في مصر جامع) فيه

(قوله ولها شروط زائدة على شروط سائر الصلوات الى قوله ومنها ما هو في غيره كالمصر الجامع والسلطان والجماعة والخطبة والوقت والاظهار الخ) أقول فيه بحث أما أولا فلان الوقت سبب لا شرط الا أن يصار الى المجاز وأما ثانيا فلان الوقت لا بد منه في سائر الصلوات أيضا والجواب أنه سبب للوجوب وشرط لصحة المؤدى وشرطيته للجمعة ليس كشرطيته لسائر الصلوات فان بخروج الوقت لا تبقى صحة للجمعة لا أداء ولا قضاء بخلاف سائرها ثم المراد من قوله الاظهار الاذن العام وهو أن يفتح أبواب الجامع ويؤذن للناس كافة

لقوله عليه السلام لاجمعة ولاتشريق ولافطر ولاأضحى الافى مصر جامع والمصر الجامع كل موضع له أمير وقاض ينفذ الاحكام

فيه انتظمه اسم المصر وفناؤه هو المكان المعد لمصالح المصر متصل به أو منفصل بغلوة كذا قدره محمد فى النوادر وقيل بميل وقيل بميلين وقيل بثلاثة أميال وقيل انما تجوز فى الفناء اذا لم يكن بينه وبين المصر مزرعة الاأنه لما أعطى اشتراط المصلى قال المصنف والحكم غير مقصور على المصلى بل تجوز فى جميع أفنية المصر أى وان لم يكن فى مصلى فيها (قوله لقوله صلى الله عليه وسلم لاجمعة الخ) رفعه المصنف وانما رواه ابن أبى شيبة موقوفا على على رضى الله عنه لاجمعة ولاتشريق ولاصلاة فطر ولاأضحى الافى مصر جامع أوفى مدينة عظيمة صححه ابن حزم ورواه عبد الرزاق من حديث عبد الرحمن السلمى عن على رضى الله عنه قال لاتشريق ولاجمعة الافى مصر جامع وكفى بقول على رضى الله عنه سماقدوة وأما ماروى ابن عباس رضى الله عنهما ان أول جمعة جمعت بعد جمعة فى مسجد رسول الله صلى الله عليه وسلم بجوائا قرية بالبحرين فلا ينافى المصرية تسمية الصدر الاول اسم القرية اذ القرية تقال عليه فى عرفهم وهو لغة القرآن قال الله تعالى وقالوا لولا نزل هذا القرآن على رجل من القريتين عظيم أى مكة والطائف ولاشك أن مكة مصر وفى الصحاح ان جوائا حصن بالبحرين فهى مصر اذ لايخلو الحصن عن حاكم عليهم وعالم ولذا قال فى المبسوط انها مدينة بالبحرين وكيف والحصن يكون بأى سور ولايخلو ماكان كذلك عما قلنا عادة وماروى عن عبد الرحمن بن كعب عن أبيه كعب ابن مالك أنه قال أول من جمع بنا فى حرة بنى بياضة أسعد بن زرارة وكان كعب اذا سمع النداء ترحم على أسعد لذلك قال قلت كم كنتم قال أربعون فكان قبل مقدم النبى صلى الله عليه وسلم المدينة ذكره البيهقى وغيره من أهل العلم فلا يلزم حجة لانه كان قبل أن تفرض الجمعة وبغير علمه صلى الله عليه وسلم أيضا على ماروى فى القصة أنهم قالوا اليهود يوم يجتمعون فيه كل سبعة أيام وللنصارى يوم فلنجعل يوما نجتمع فيه نذكر الله تعالى ونصلى فقالوا يوم السبت لليهود ويوم الاحد للنصارى فاجعلوه يوم العروبة فاجتمعوا الى مسجد فصلى بهم وذكرهم وسموه يوم الجمعة ثم أنزل الله فيه بعد قدوم النبى صلى الله عليه وسلم المدينة فتذكر عند هذا ترك النبى صلى الله عليه وسلم التراويح لما اجتمعوا اليه فى الليلة الثالثة مخافة أن يؤمر به ولو سلم فتلك الحرة من أفنية المصر وللفناء حكم المصر فسلم حديث على عن المعارض ثم يجب أن يحمل على كونه سماعا لان دليل الافتراض من كتاب الله تعالى يفيده على العموم فى الامكنة فاقدامه على نفيها فى بعض الاماكن لايكون الاعن سماع لانه خلاف القياس المستمر فى مثله وفى الصلوات الباقيات أيضا والقاطع للشغب أن قوله تعالى فاسعوا الى ذكر الله ليس على اطلاقه اتفاقا بين الامة اذ لايجوز اقامتها فى البرارى اجماعا ولافى كل قرية عنده بل بشرط أن لايظعن أهلها عنها صيفا ولاشتاء فكان خصوص المكان مرادا فيها اجماعا فقدر القرية الخاصة وقدرنا المصر وهو أولى لحديث على رضى الله عنه وهو لوعورض بفعل غيره كان على رضى الله عنه مقدما عليه فكيف ولم يتحقق معارضة ماذكرنا اياه ولهذا لم ينقل عن الصحابة أنهم حين فتحوا البلاد اشتغلوا بنصب المنابر والجمع الافى الامصار دون القرى ولو كان لنقل ولو آحادا ولو مصر الامام موضعا وأمرهم بالاقامة فيه جاز ولو منع أهل مصر أن يجمعوا لم يجمعوا وقال الفقيه أبو جعفر اذا نهى مجتهدا لسبب من الاسباب أراد به أن يخرج ذلك الموضع عن أن يكون مصرا جاز أما متعنتا أو اضرارا فلهم أن يجمعوا على من يصلى ولو مصر مصرا ثم نفر الناس عنه لخوف ونحوه ثم عادوا لايجمعون الا باذن ولو دخل القروى المصر يوم الجمعة ونوى أن يمكث لزمته وان نوى الخروج منه قبل وقتها لاتلزمه قال الفقيه ان نوى أن يخرج من يومه ولو بعده لاتلزمه

هذا بيان شروط ليست فى نفس المصلى وهو ظاهر وعرف المصر الجامع بقوله (كل موضع له أمير وقاض ينفذ الاحكام

ويقيم الحدود) والمراد بالامير وال يقدر على انصاف المظلوم من الظالم وانما قال ويقيم الحدود بعد قوله ينفذ الاحكام لان تنفيذ الاحكام لا يستلزم اقامة الحدود فان المرأة اذا كانت قاضية تنفذ الاحكام وليس لها اقامة الحدود وكذلك المحكم واكتفى بذكر الحدود عن القصاص لانهما لا يفترقان فى عامة الاحكام فكان ذكر أحدهما مغنيا عن ذكر الآخر (وعنه) أى عن أبى يوسف (انهم اذا اجتمعوا) أى اجتمع من تجب عليهم الجمعة لا كل من يسكن فى ذلك الموضع من الصبيان والنساء والعبيد لان من تجب عليهم مجتمعون فيه عادة قال ابن شجاع أحسن ماقيل فيه اذا كان أهلها بحيث لو اجتمعوا فى أكبر مساجدهم لم يسعهم ذلك حتى احتاجوا الى بناء مسجد آخر للجمعة وهذا الاحتياج غالب عند اجتماع من عليه الجمعة والاول اختيار الكرخى وهو ظاهر الرواية وعليه أكثر الفقهاء والثانى اختيار أبى عبد الله الثلجى وعن أبى يوسف رواية أخرى غير هاتين الروايتين وهو كل موضع يسكنه عشرة آلاف نفر فكان عنه ثلاث روايات وقوله (والحكم غير مقصور) يعنى جواز اقامة الجمعة ليس بمقصور فى المصلى (بل تجوز فى جميع أفنية المصر لانها) أى الافنية (بمنزلة المصر فى حوائج أهله) ويعرف من هذا التعليل تعريف الفناء وهو ما أعد لحوائج أهل المصر وفناء الدار وفناء كل شئ كذلك وقدر شيخ الاسلام وشمس الائمة السرخسى فناء المصر بالغلوة اعتبارا عاذكره محمد فى النوادر وقال الشافعى المصر ليس بشرط ولا فناؤه بل كل قرية يسكنها أربعون من الرجال الاحرار لا يظعنون عنها شتاء ولا صيفا تقام فيها الجمعة لقوله تعالى فاسعوا الى ذكر الله من غير فصل ولما روى أن أول جمعة جمعت فى الاسلام بعد المدينة ماجمعت بجواثا وهى قرية من قرى عامر بن القيس بالبحرين وكتب أبو هريرة الى عمر يسأله عن الجمعة بجواثا فكتب اليه أن جمع بها (٤١٠) وحيثما كنت والجواب أن قوله صلى الله عليه وسلم الا فى مصر جامع ينفى اقامتها فى القرى والصحابة حين فتحوا الامصار والقرى مااشتغلوا بنصب المنابر وبناء الجمع الا فى الامصار والمدن وذلك اتفاق منهم على أن المصر من شرائط الجمعة والآية ليست بحجة له لان المكان مضمر فيها بالاجماع حتى لا تجوز اقامة الجمعة فى البوادى بالاجماع فنحن نضمر المصر وهو يضمر القرية وجواثا مصر بالبحرين وتسمية الراوى قرية لا ينفى ماذكرنا لان اسم القرية يطلق على البلدة وقوله (وتجوز) يعنى اقامة الجمعة (بمنى ان كان الامام أمير الحجاز أو كان الخليفة مسافرا) الى وانما قيد بكونه مسافرا لاحد أمرين اما التنبيه على انه اذا كان مقيما كان بالجواز أولى واما النفى توهم أن الخليفة اذا كان مسافرا لا يقيم الجمعة كما اذا كان أمير الموسم مسافرا وفيه اشارة الى أن الخليفة أو السلطان اذا طاف فى ولايته كان عليه الجمعة فى كل مصر يكون فيه يوم الجمعة لان امامة غيره انما تجوز بأمره فامامته أولى وان كان مسافرا وقوله (لانها) يعنى منى على تأويل القرية ويجوز أن يكون التأنيث باعتبار الخبر لان تقديره لانها قرية (من القرى) يعنى انها ليست بمصر ولا من فنائه لزيادته على الغلوة (ولهذا لا يعيد بها) فلا تقام فيها الجمعة

ويقيم الحدود وهذا عند أبى يوسف رحمه الله وعنه أنهم اذا اجتمعوا فى أكبر مساجدهم لم يسعهم والاول اختيار الكرخى وهو الظاهر والثانى اختيار الثلجى والحكم غير مقصور على المصلى بل تجوز فى جميع أفنية المصر لانها بمنزلته فى حوائج أهله (وتجوز بمنى ان كان الامير أمير الحجاز أو كان مسافرا عندهما وقال محمد لا جمعة بمنى) لانها من القرى حتى لا يعيد بها

(قوله ويقيم الحدود) احترازا عن المحكم والمرأة اذا كانت قاضية فانه يجوز قضاؤها الا فى الحدود والقصاص واكتفى بذكر الحدود عن القصاص لان ملك اقامتها فى ملكه (قوله وهو الظاهر) أى من المذهب وقال أبو حنيفة المصر كل بلدة فيها سكك وأسواق وبها رساتيق ووال ينصف المظلوم من الظالم وعالم يرجع اليه فى الحوادث وهذا أخص مما اختاره المصنف قيل وهو الاصح واذا كان القاضى يفتى ويقيم الحدود أغنى عن التعدد وقد وقع شك فى بعض قرى مصر مما ليس فيها وال وقاض نازلان بها بل لها قاض يسمى قاضى الناحية وهو قاض يولى الكورة بأصلها فيأتى القرية أحيانا فيفصل ما اجتمع فيها من التعلقات وينصرف ووال كذلك هل هو مصر نظرا الى أن لها واليا وقاضيا أولا نظرا

(قوله وانما قال ويقيم الحدود بعد قوله وينفذ الاحكام لان تنفيذ الاحكام الخ) أقول الالف واللام فى الاحكام اذا كان للاستغراق وهو الظاهر اذ لا عهد يظهر عدم صحة ماذكره فليتأمل (قوله من عليه الجمعة) أقول الى هنا كلام ابن شجاع (قوله ولما روى أن أول جمعة جمعت فى الاسلام) أقول يعنى فى عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم وكتابة أبى هريرة رضى الله عنه لتردده فى كون اقامتها فيها بأمره صلى الله عليه وسلم أولا مر حدث مثل تفرق بعض أهله فلا يرد أنه يلزمه أن لا تقام الجمعة فى زمنه صلى الله عليه وسلم ولا فى زمن الصديق رضى الله عنه بمكة على ماتوهمه بعض أكابر العلماء أعنى الاستاذ العلامة ابن كمال باشا فى مجلس بعض أعاظم الوزراء قال المصنف (بل يجوز فى جميع أفنية المصر) أقول أى وان لم يكن فى مصلى فيها (قوله وذلك اتفاق منهم على أن المصر من شرائط الجمعة) أقول ليس فيما ذكره مايدل على ان المصر شرط صحة الجمعة بل غايته أن يدل على كونه شرط الوجوب وجوابه أنه لو صحت لفعلوا فى موضع اعلاما للجواز (قوله لان امامة غيره انما تجوز بأمره الخ) أقول دلالته على ما ادعاه من وجوب الجمعة على الخليفة اذا طاف فى ولايته غير ظاهرة (قوله فامامته أولى) أقول ينتقض بالمرأة اذا كانت سلطانة

ولهما أنها تتمصر في أيام الموسم وعدم التعييد للتخفيف ولا جمعة بعرفات في قولهم جميعا لانها فضاء وبمنى أبنية والتقييد بالخليفة وأمير الحجاز لان الولاية لهما أما أمير الموسم فيلي أمور الحج لا غير (ولا يجوز اقامتها الا للسلطان

الى عددهما بها والذى يظهر اعتبار كونهما مقيمين بها والا لم تكن قرية أصلا اذ كل قرية مشمولة بحكم وقد يفرق بالفرق بين قرية لا يأتيها حاكم يفصل بها الخصومات حتى يحتاجون الى دخول المصر في كل حادثة ليفصلها وبين ما يأتيها فيفصل فيها واذا اشتبه على الانسان ذلك ينبغي أن يصلي أربعا بعد الجمعة ينوي بها آخر فرض أدركت وقته ولم أؤده بعد فان لم تصح الجمعة وقعت ظهره وان صحت كانت نفلا وهل تنوب عن سنة الجمعة قدمنا الكلام في باب شروط الصلاة فارجع اليه وكذا اذا تعددت الجمعة وشك في أن جمعته سابقة أولا ينبغي أن يصلي ما قلنا وأصله أن عند أبي حنيفة لا يجوز تعددها في مصر واحد وكذا روى أصحاب الاملاء عن أبي يوسف أنه لا يجوز في مسجدين في مصر الا أن يكون بينهما نهر كبير حتى يكون كمصرين وكان يأمر بقطع الجسر ببغداد لذلك فان لم يكن فالجمعة لمن سبق فان صلوا معا أو لم تدر السابقة فسدتا وعنه أنه يجوز في موضعين اذا كان المصر عظيما لا في ثلاثة وعن محمد يجوز تعددها مطلقا ورواه عن أبي حنيفة ولهذا قال السرخسي الصحيح من مذهب أبي حنيفة جواز اقامتها في مصر واحد في مسجدين فأكثر وبه نأخذ لاطلاق لا جمعة الا في مصر شرط المصر فاذا تحقق تحقق في حق كل منها وجه رواية المنع أنها سميت جمعة لاستدعائها الجماعات فهي جامعة لها والاصح الاول خصوصا اذا كان مصرا كبيرا كمصر فان في الزام اتحاد الموضع حرجا بينا لاستدعائه تطويل المسافة على الاكثر مع أن الوجه المذكور ربما يتسلط عليه المنع وما قلنا من الكلام في وقوعها عن السنة انما هو اذا زال الاشتباه بعد الاربع لتحقق وقوعها نفلا أما اذا دام الاشتباه فانما فلا يجزم بكونها نفلا ليقع النظر في أنها سنة أولا فينبغي أن يصلي بعدها السنة لان الظاهر وقوعها ظهرا لانه ما لم يتحقق وجود الشرط لم يحكم بوجود الجمعة فلم يحكم بسقوط الفرض والله سبحانه أعلم ومن كان من مكان من توابع المصر فحكمه حكم أهل المصر في وجوب الجمعة عليه بأن يأتي المصر فليصلها فيه واختلفوا فيه فعن أبي يوسف ان كان الموضع يسمع فيه النداء من المصر فهو من توابعه والا فلا وعنه كل قرية متصلة بربض المصر وغير المتصلة لا وعنه أنها تجب في ثلاثة فراسخ وقال بعضهم قدر ميل وقيل قدر ميلين وقيل ستة أميال وعن مالك ستة وقيل ان أمكنه أن يحضر الجمعة ويبيت بأهله من غير تكلف تجب عليه الجمعة والا فلا قال في البدائع وهذا حسن (قوله ولهما أنها) أي منى تتمصر في الموسم لاجتماع من ينفذ الاحكام ويقيم الحدود والاسواق والسكك قيل فيها ثلاث سكك وغاية ما فيها أنه يزول تمصرها بزوال الموسم وذلك غير قادح في مصريتها قبله اذ ما من مصر الا ويزول تمصره في الجملة ومع ذلك تقام فيه الجمعة وهذا يفيد أن الاولى في الذي قدمناه من قرى مصر أن لا يصح فيها الا حال حضور المتولي فاذا حضر صحت واذا ظعن امتنعت والله أعلم وعدم التعييد يعني لا لانتفاء المصرية بل للتخفيف فان الناس مشتغلون بالمناسك والعيد لازم فيها فيحصل من الزامه مع اشتغالهم بما هم فيه الحرج أما الجمعة فليست بلازمة بل انما تتفق في أحيان من الزمان فلا حرج مع أنها فريضة والعيد سنة أو واجب وانما اقتصر المصنف على هذا الوجه من التعليل دون التعليل بأن منى من أفنية مكة لانه فاسد لان بينهما فرسخين وتقدير الفناء بذلك غير صحيح قال محمد في الاصل اذا نوى المسافر أن يقيم بمكة ومنى خمسة عشر يوما لا يصير مقيما فعلم اعتبارهما شرعا موضعين (قوله لان الولاية لهما) يعني أن ثبوت ولاية الاقامة للجمعة هو المصحح بعد كون المحل صالحا للتمصير وهو قائم في كل منهما والخليفة وان كان قصد السفر للحج فالسفر انما يرخص في الترك لانه يمنع صحتها وسيجيء أنه يجوز للمسافر أن يؤم في الجمعة فكذا يجوز أن يأذن في الاقامة اذا كان

(ولهما أنها تتمصر في أيام الموسم) الاجتماع شرائط المصر من السلطان والقاضي والابنية والاسواق (وعدم التعييد) أي عدم اقامة صلاة العيد للتخفيف لاشتغال الحاج بأعمال المناسك من الرمي والذبح والحلق في ذلك اليوم لا لعدم المصرية (ولا جمعة بعرفات في قولهم جميعا) والفرق أن عرفات فضاء ومنى فيه أبنية وقوله (أما أمير الموسم فيلي أمور الحاج لا غير) يشير الى أنه ان استعمل على مكة يقيم الجمعة بمنى لان له الولاية حينئذ وقيل ان كان من أهل مكة يقيمها وان استعمل على الموسم خاصة وان لم يكن من أهلها لا يقيم عندهما أيضا وقوله (ولا يجوز اقامتها الا للسلطان) أي للوالي الذي لا والي فوقه وكان ذلك الخليفة

أولمن أمره السلطان) لانهاتقام بجمع عظيم وقدتقع المنازعة فى التقدم والتقديم وقدتقع فى غيره فلابدمنه تتميماً لامره (ومن شرائطها الوقت فتصح فى وقت الظهر ولاتصح بعده) لقوله عليه السلام اذامالت الشمس فصل بالناس الجمعة

ممن له الاذن وان كان انماقصد الطوف فى ولاياته فأظهر لانه حينئذغير مسافر حتى لايقصر الصلاة فى طوفه كالسائح بخلاف ما اذا كان المحل غير صالح للتمصير فلذا قالوا اذاسافر الخليفة فليس له أن يجمع فى القرى كالبرارى (قوله أولمن أمره) فخرج القاضى الذى لم يؤمر باقامتها ودخل العبداذاقلد ولاية ناحية فتجوز اقامته وان لم تجز أقضيته وأنكحته والمرأة اذا كانت سلطانة يجوز أمرها بالاقامة لااقامتها ولمن أمره أن يستخلف وان لم يؤذن له فى الاستخلاف بخلاف القاضى لايملك الاستخلاف ان لم يأذن له فيه والفرق أن الجمعة مؤقتة تفوت بتأخيرها فالامر باقامتها مع العلم بأن المأمور عرض للاعراض الموجبة للتفويت أمر بالاستخلاف دلالة بخلاف القاضى لان القضاء غير موقت وجواز الاقامة فيما اذامات والى مصر لخليفته وصاحب الشرط والقاضى الى أن يصل وال آخر باعتبار أنهم كانواممن ينوب عنه فيها حال حياته فبموته لاينعزلون كما اذا كان حيافكان الامر مستمرالهم ولذا قالوا اذامات السلطان وله أمراء على أشياء من أمور المسلمين فهم على ولاياتهم يقيمون الجمعة بخلاف مالواجتمعت العامة على تقديم رجل عند موت ذلك الوالى حيث لاتجوز اقامته لانتفاء ماقلنا ولو أمر نصرانى أوصبى على مصر فأسلم وبلغ ليس لهما الاقامة الابأمر بعد الاسلام والبلوغ ولوقيل لهما اذاأسلمت أو بلغت فصل فأسلم وبلغ جازلهما الاقامة لان الاضافة فى الولاية جائزة وعن بعض المشايخ اذا كان التفويض اليهما قبل الجمعة فأسلم وأدرك جاز لهما الاقامة كالامى والاخرس اذا أمر به فبرأ وحفظ وعلى الاول لايجوز لان التفويض وقع باطلا والمتغلب الذى لامنشور له ان كانت سيرته بين الرعية سيرة الامراء ويحكم بحكم الولاة تجوز الجمعة بحضرته لان بذلك تتحقق السلطنة فيتم الشرط والاذن بالخطبة اذن بالجمعة وعلى القلب وفى نوادر الصلاة ان السلطان اذا كان يخطب فجاء سلطان آخر ان أمره أن يتم الخطبة يجوز ويكون ذلك القدر خطبة ويجوزله أن يصلى بهم الجمعة لانه خطب بأمره فصارنائباعنه وان لم يأمره وسكت فأتم الاول فأراد الثانى أن يصلى بتلك الخطبة لايجوز لان سكوته محتمل وكذا اذاحضر الثانى وقد فرغ الاول من خطبته فصلى الثانى بتلك الخطبة لايجوز لانهاخطبة امام معزول ولم توجد من الثانى وهذا كله اذاعلم الاول حضور الثانى فان لم يعلم وخطب وصلى والثانى ساكت جازت لانه لايصير معزولا الابالعلم الا اذا كتب اليه كتاب العزل أو أرسل رسولافصار معزولا ثم اذاصلى صاحب الشرط جازلان عمالهم على حالهم (قوله لانها تقام بجمع عظيم الخ) حقيقة هذا الوجه ان اشتراط السلطان كى لايؤدى الى عدمها كما يفيده فلابدمنه تتميما لامره أى لامر هذا الفرض أو الجمع فان تو ران الفتنة يوجب تعطيله وهومتوقع اذالم يكن التقدم عن أمر سلطان تعتقد طاعته أوتخشى عقوبته فان التقدم على جميع أهل المصر يعد شرفا ورفعة فيتسارع اليه كل من مالت همته الى الرياسة فيقع التجاذب والتنازع وذلك يؤدى الى التقاتل وماروى أن علياً رضى الله عنه أقام بالناس وعثمان رضى الله عنه محصور واقعة حال فيجوز كونه عن اذنه كما يجوز كونه عن غير اذنه فلاحجة فيه لفريق فيبقى قوله صلى الله عليه وسلم من تركها وله امام جائر أوعادل ألافلاجمع الله شمله ولابارك له فى أمره ألا ولاصلاة له الحديث رواه ابن ماجه وغيره حيث شرط فى لزومها الامام كما يفيده قيد الجملة الواقعة حالا مع ماعيناه من المعنى سالمين من المعارض وقال الحسن أربع الى السلطان وذكر منها الجمعة والعيدين ولاشك أن اطلاق قوله تعالى فاسعوا مقيد بخصوص مكان ومخصوص منه كثير كالعبيد والمسافرين فجاز تخصيصه بظنى آخر فيخص بمن أمره السلطان أيضا (قوله لقوله صلى الله عليه وسلم اذامالت الشمس الخ)

(أولمن أمره السلطان) وهوالامير أوالقاضى أوالخطباء وقال الشافعى ليس ذلك بشرط لما روى أن عثمان رضى الله عنه حين كان محصورا بالمدينة صلى على رضى الله عنه بالناس الجمعة ولم يروأنه صلى بأمر عثمان رضى الله عنه وكان الامر بيده (ولنا أن الجمعة تقام بجمع عظيم) لكونها جامع الجماعات (وقدتقع المنازعة فى التقدم) بأن يقول شخص أناأتقدم وغيره يقول أناأتقدم (و) فى (التقديم) بأن يقدم طائفة شخصا وأخرى آخر. (وقديقع فى غيره) أى فى غيرأمر التقدم والتقديم من أداء من يسبق الى الجامع والاداء فى أول الوقت وآخره (فلابد منه) أى من السلطان أومن أمره (تتميما لامره) وأثر على ليس بحجة لجواز أن ذلك كان بأمر عثمان سلمناه ولكن انمافعل لان الناس اجتمعوا عليه وعند ذلك يجوز لان الناس احتاجوا الى اقامة الفرض فاعتبر اجتماعهم قال (ومن شرائطها) أى من شرائط الجمعة (الوقت) وهو وقت الظهر (فتصح فيه ولاتصح بعده) لما روى أن النبى صلى الله عليه وسلم لما بعث مصعب بن عمير الى المدينة قبل هجرته قال له اذامالت الشمس فصل بالناس الجمعة

(قوله فلابدمنه أى من السلطان أومن أمره تتميما لامره) أقول فيه نوع تأمل حيث لايظهر دلالته على كون السلطان شرط صحة الجمعة (قوله قال له اذامالت الشمس فصل بالناس الجمعة الحديث) أقول تأمل فى دلالته على عدم صحتها بعده ولوقضاء وروى

(ولو خرج الوقت وهو فيها) أي الامام في صلاة الجمعة (استقبل الظهر ولا يبنيه عليها لاختلافهما) أي لاختلاف الظهر والجمعة بدليل تخيير العبد اذا أذن له مولاه في الجمعة بين أن يصلي الظهر أو الجمعة مع تعين الرفق في الجمعة بالقلة ولو لم يكونا مختلفين لما خير كما في جناية المدبر بحيث يجب الاقل على مولاه من الارش أو القيمة بلا خيار لاتحادهما في المالية وبناء فرض على تحريمة فرض آخر لا يصح في أصح الروايات وقوله (ومنها) من شرائط الجمعة (الخطبة) وهي اسم لما يخطب به وانما كانت شرطا (لان النبي صلى الله عليه وسلم ما صلاها في عمره بدون الخطبة) وفيه بحث أما أولا فان يقال الخطبة يجب أن تكون ركنا ولا تكون شرطا لانها أقيمت مقام ركعتي الظهر وذلك ركن فكذلك ما قام مقامه فلا يتأدى بلا طهارة ولانه لم يشترط قيامها حالة الاداء ولو كانت شرط الكان يراعى قيامها حالة الاداء كما اشترط قيام الطهارة وستر العورة وأما ثانيا فلانها اذا كانت شرطا كانت من ضروريات صلاة الجمعة لان شرط الشيء لازمه والحديث يدل على دوام وجوده والدوام لا يستلزم الضرورة ألا ترى أنه صلى الله عليه وسلم لم يصل صلاة بدون سننها كرفع اليدين عند كل تحريمة والتكبير عند كل خفض ورفع وغيرهما ولم يكن شيء من ذلك شرطا للصلاة والجواب عن الاول أنها ليست بركن لان ركن الشيء ما يقوم به ذلك الشيء وصلاة الجمعة لا تقوم بالخطبة وانما تقوم بأركانها فكانت شرطا لان الله تعالى أمر بالسعي اليها في قوله تعالى فاسعوا فتكون واجبة وليست بمقصودة لذاتها لان النداء لم يقع لها بل لما هو المقصود وهو صلاة الجمعة حيث قال اذا نودي للصلاة من يوم الجمعة ولو كانت مقصودة لكان النداء لها أولهما ان كانتا مقصودتين واذا لم تكن مقصودة لذاتها وهي فرض كانت شرطا لغيرها وقوله ولو كانت شرطا لكان يراعى قراءة الخطبة حال الاداء قلنا الشرط وجودها لا وجودها حال الاداء وعن الثاني بأن الدوام قد يستلزم الضرورة اذا دل الدليل الخارجي على ذلك وقد قام الدليل ههنا على ذلك وهو أنا نعلم بيقين ان شطر الظهر ترك للخطبة والفرض لا يترك لغير الفرض فكانت فرضا فاما أن تكون فرضا لذاتها أو لغيرها لا سبيل الى الاول لما ذكرنا فتعين الثاني وكان لازما من لوازمه فكان شرطا (وهي) أي الخطبة (قبل الصلاة به وردت السنة) وشرطيتها أيضا تقتضي ذلك

(ولو خرج الوقت وهو فيها استقبل الظهر ولا يبنيه عليها) لاختلافهما (ومنها الخطبة) لان النبي صلى الله عليه وسلم ما صلاها بدون الخطبة في عمره (وهي قبل الصلاة بعد الزوال) به وردت السنة

وروى أنه صلى الله عليه وسلم لما بعث مصعب بن عمير الى المدينة قال اذا مالت الشمس فصل بالناس الجمعة وفي البخاري عن أنس رضي الله عنه كان صلى الله عليه وسلم يصلي الجمعة حين تميل الشمس وأخرج مسلم عن سلمة بن الاكوع رضي الله عنه كنا نجمع مع رسول الله صلى الله عليه وسلم اذا زالت الشمس الحديث وأما ما رواه الدارقطني وغيره من حديث عبد الله بن سيدان بكسر السين المهملة قال شهدت الجمعة مع أبي بكر الصديق رضي الله عنه فكانت خطبته قبل الزوال وذكر عن عمر وعثمان نحوه قال فما رأيت أحدا عاب ذلك ولا أنكره لو صح لم يقدح في خصوص ما نحن فيه فكيف وقد اتفقوا على ضعف ابن سيدان واعلم أن الدعوى مركبة من صحتها في وقت الظهر لا بعده فيرد أنه انما يتم ماذكر دليلا لتمامها اذا اعتبر مفهوم الشرط وهو ممنوع عندهم أو يكون فيه اجماع وهو منتف في جزأي الدعوى لان مالكا يقول ببقاء وقتها الى الغروب والحنابلة قائلون بجواز أدائها قبل الزوال وقيل اذا كان يوم عيد ويجاب بأن شرعية الجمعة مقام الظهر على خلاف القياس لانه سقوط أربع بركعتين فتراعى الخصوصيات التي ورد الشرع بها ما لم يثبت دليل على نفي اشتراطها ولم يصلها خارج الوقت في عمره ولا بدون الخطبة فيه فيثبت اشتراطهما وكون الخطبة في الوقت حتى لو خطب قبله لا يقع الشرط وعلى اشتراط نفس الخطبة اجماع بخلاف ما قام الدليل على عدم اشتراطه ككونها خطبتين بينهما جلسة قدر ما يستقر كل عضو في موضعه يحمد في الاولى ويتشهد ويصلي عليه صلى الله عليه وسلم ويعظ الناس وفي الثانية كذلك الا أنه يدعو مكان الوعظ للمؤمنين والمؤمنات كما قاله الشافعي لانه قام الدليل عند أبي حنيفة رحمه الله على انه من السنن أو الواجبات لا شرط على ما سنذكر (قوله ومن شرائطها الخطبة) بقيد كونها بعد الزوال على ماذكرناه ومن الفقه والسنة تقصيرها وتطويل الصلاة بعد اشتمالها على ماذكرناه آنفا من الموعظة والتشهد والصلاة وكونها خطبتين وفي البدائع قدرهما قدر سورة من طوال المفصل الى آخره وتقدم أيضا وجه اشتراطها وتمامه على وجه الاولوية لو تذكر الامام فائتة في صلاة الجمعة ولو كانت الوتر حتى فسدت الجمعة لذلك فاشتغل بقضائها وكذا لو كان أفسد الجمعة فاحتاج الى اعادتها أو افتتح التطوع بعد الخطبة وان لم يعد الخطبة أجزأه وكذا اذا خطب جنبا ويكفي لوقوعها الشرط حضور واحد كذا في الخلاصة وهو خلاف ما يفيده ظاهر شرح الكنز حيث قال بحضرة جماعة تنعقد بهم الجمعة وان كانوا صما أو نياما

(قوله ألا ترى أنه صلى الله عليه وسلم لم يصل صلاة بدون سننها الخ) أقول فيه أن الترك احيانا مأخوذ في تعريف السنة (قوله والفرض لا يترك لغير الفرض فكانت فرضا) أقول هذا يصلح أن يكون دليلا مستقلا على المطلوب بدون التعرض لمواظبة رسول الله عليه السلام فليتأمل لكن بقي فيه بحث فانه منقوض بالمسح على الخفين

(ويخطب خطبتين يفصل بينهما بقعدة) مقدار ثلاث آيات في ظاهر الرواية وقال الطحاوي مقدار ما يمس موضع جلوسه من المنبر (به جرى التوارث) ولفظ التوارث انما يستعمل في أمر خطير ذي شرف وقيل هو حكاية العدل عن العدل وهذه القعدة ليست بشرط عندنا بل هي للاستراحة وقال الشافعي انها شرط حتى لا يكتفي عنده بالخطبة الواحدة وان طالت للتوارث ولنا حديث جابر بن سمرة أن النبي صلى الله عليه وسلم كان يخطب قائما خطبة واحدة فلما أسن جعلها خطبتين يجلس بينهما جلسة وفيه كما ترى دليل على جواز الاكتفاء بخطبة واحدة لانه انما فعل ذلك ليكون أروح عليه لا لانه شرط (ويخطب قائما على طهارة لان القيام فيهما

متوارث) روى أن ابن مسعود لما سئل عن هذا قال ألست تتلو قوله تعالى وتركوك قائما كان النبي صلى الله عليه وسلم يخطب قائما حين انفض عنه الناس بدخول العير المدينة والذي روى عن عثمان انه كان يخطب قاعدا انما فعل ذلك لمرض أو كبر في آخر عمره وقوله (فيستحب فيها الطهارة) يعني عن الجنابة والحدث جميعا كالاذان ووجه الشبه به أن الخطبة ذكر لها شبه بالصلاة من حيث انها أقيمت مقام شطر الصلاة وتقام بعد دخول الوقت كما أن الاذان أيضا ذكر له شبه بالصلاة من حيث انه دعاء لها وتقام بعد دخول الوقت قيل في عبارته نظر لانه يدل على أن الاذان شرط للصلاة وليس كذلك وهو غلط لان قوله كالاذان يتعلق بقوله فيستحب فيها الطهارة لا بقوله وهي شرط للصلاة (ولو خطب قاعدا أو على غير طهارة جاز لحصول

(ويخطب خطبتين يفصل بينهما بقعدة) به جرى التوارث (ويخطب قائما على طهارة) لان القيام فيهما متوارث ثم هي شرط الصلاة فيستحب فيها الطهارة كالاذان (ولو خطب قاعدا أو على غير طهارة جاز) لحصول المقصود

انتهى أما الصلاة فلابد فيها من الثلاثة على ما يأتي واعلم أن الخطبة شرط الانعقاد في حق من ينشئ التحريمة للجمعة لا في حق كل من صلاها واشتراط حضور الواحد أو الجمع ليتحقق معنى الخطبة لانها من النسبيات فعن هذا قالوا لو أحدث الامام فقدم من لم يشهدها جاز أن يصلي بهم الجمعة لانه بان تحريمته على تلك التحريمة المنشأة والخطبة شرط انعقاد الجمعة في حق من ينشئ التحريمة فقط ألا ترى الى صحتها من المقتدين الذين لم يشهدوا الخطبة فعلى هذا كان القياس فيما لو أفسد هذا الخليفة أن لا يجوز أن يستقبل بهم الجمعة لكنهم استحسنوا جواز استقباله بهم لانه لما قام مقام الاول التحق به حكما ولو أفسد الاول استقبل بهم فكذا الثاني فلو كان الاول أحدث قبل الشروع فقدم من لم يشهد الخطبة لا يجوز ولو قدم هذا المقدم غيره ممن شهدها قيل يجوز وقيل لا يجوز لانه ليس من أهل اقامة الجمعة بنفسه فلا يجوز منه الاستخلاف بخلاف ما لو قدم الاول جنبا شهدها فقدم هذا الجنب طاهرا شهدها حيث يجوز لان الجنب الشاهد من أهل الاقامة بواسطة الاغتسال فصح منه الاستخلاف بخلاف ما لو قدم الاول صبيا أو معتوها أو امرأة أو كافرا فقدم غيره ممن شهدها لم يجز لانهم لم يصح استخلافهم فلم يصر أحدهم خليفة فلا يملك الاستخلاف فالمتقدم عن استخلاف أحدهم متقدم بنفسه ولا يجوز ذلك في الجمعة وان جاز في غيرها من الصلوات لاشتراط اذن السلطان للمتقدم صريحا أو دلالة فيها كما قدمناه دون غيرها ولا دلالة الا اذا كان المستخلف تحقق بوصف الخليفة شرعا وليس أحدهم كذلك أما في حق غير الكافر فلعدم الاهلية مع العجز عن اكتسابها بخلاف الجنب وأما في الكافر فلان هذا من أمور الدين وهو يعتمد ولاية السلطنة ولا يجوز أن يثبت للكافر ولاية السلطنة على المسلمين بخلاف ما لو قدم الاول مسافرا أو عبدا حيث يجوز خلافا لزفر على ما سيأتي فلو لم يقدم الاول أحدا فتقدم صاحب الشرطة أو القاضي جاز لان هذا من أمور العامة وقد قلدهما الامام ما هو من أمور العامة فنزلا منزلته ولان الحاجة الى الامام لدفع التنازع في التقدم وذا يحصل بتقدمهما لوجود دليل اختصاصهما من بين الناس وهو كون كل منهما نائبا للسلطان ومن عماله فلو قدم أحدهما رجلا شهد الخطبة جاز لانه ثبت لكل منهما ولاية التقدم فله ولاية التقديم (قوله ثم هي شرط الصلاة الخ) هذا صورة قياس علة الحكم في أصله كونه شرطا للصلاة لكنه مفقود في الاصل فضلا عن كونه موجودا غير علة اذ الاذان ليس شرطا فالاولى ما عينه في الكافي جامعا وهو ذكر الله في المسجد أي في حدوده لكراهة الاذان في داخله وزاد أيضا فقال ذكر في المسجد يشترط له الوقت فتستحب الطهارة فيه وتعاد استحبابا اذا كان جنبا كالاذان (قوله لحصول المقصود) وهو الذكر والموعظة وهذا لان المعقول من اشتراطها جعلها مكان الركعتين تحصيلا

المقصود) وهو الذكر والوعظ وخالف أبو يوسف والشافعي فيما اذا خطب على غير طهارة والشافعي وحده اذا خطب قاعدا لهما في الاول أن الخطبة بمنزلة شطر الصلاة لما في الاثر وهو ما روى أن ابن عمر وعائشة قالا انما قصرت الجمعة لمكان الخطبة فكما تشترط الطهارة في الصلاة تشترط فيها وللشافعي في الثاني أن الخطبة قائمة مقام ركعتين فيشترط فيها ما يشترط في الصلاة والجواب أنها ذكر والمحدث والجنب لا يمنعان عن ذكر الله ما خلا القرآن في حق الجنب وتأويل الاثر أنها في حكم الثواب كشطر الصلاة لا في شرائطها

(قوله وهو غلط لان قوله كالاذان يتعلق بقوله فيستحب فيها الطهارة لا بقوله وهي شرط الصلاة) أقول فيه بحث

الا أنه يكره لمخالفته التوارث وللفصل بينها وبين الصلاة (فان اقتصر على ذكر الله جاز عند أبي حنيفة رحمه الله وقالا لا بد من ذكر طويل يسمى خطبة) لان الخطبة هي الواجبة والتسبيحة أو التحميدة لا تسمى خطبة وقال الشافعي لا تجوز حتى يخطب خطبتين اعتبارا للمتعارف وله قوله تعالى فاسعوا الى ذكر الله من غير فصل وعن عثمان رضي الله عنه أنه قال الحمد لله فأرتج عليه فنزل وصلى (ومن شرائطها الجماعة) لان الجمعة مشتقة منها (وأقلهم عند أبي حنيفة ثلاثة سوى الامام وقالا اثنان سواه)

لفائدتها مع التخفيف حيث لم يحصل مقصودها مع الاتمام وقد أثر عن علي وعائشة رضي الله عنهما انما قصرت لمكان الخطبة وهذا حاصل مع القعود ومامعه لا أنها أقيمت مقام الركعتين ليشترط لها ما اشترط للصلاة كما ظن الشافعي رضي الله عنه ألا ترى الى عدم اشتراط الاستقبال فيها وعدم الكلام فعلم أن القيام فيها لانه أبلغ في الاعلام اذ كان أنشر للصوت فكان مخالفته مكروها ودخل كعب بن عجرة المسجد يوم الجمعة وابن أم حكيم يخطب قاعدا فقال انظروا الى هذا الخبيث يخطب قاعدا والله تعالى يقول واذا رأوا تجارة أو لهوا انفضوا اليها وتركوك قائما رواه مسلم ولم يحكم هو ولا غيره بفساد تلك الصلاة فعلم انه ليس بشرط عندهم (قوله لا بد من ذكر طويل) قيل أقله عندهما قدر التشهد (قوله وله قوله تعالى فاسعوا الى ذكر الله) من غير فصل بين كونه ذكرا طويلا يسمى خطبة أو ذكرا لا يسمى خطبة فكان الشرط الذكر الاعم بالقاطع غير أن المأثور عنه صلى الله عليه وسلم اختيار أحد الفردين أعني الذكر المسمى بالخطبة والمواظبة عليه فكان ذلك واجبا أو سنة لا انه الشرط الذي لا يجزئ غيره اذ لا يكون بيانا لعدم الاجمال في لفظ الذكر وقد علم وجوب تنزيل المشروعات على حسب أدلتها فهذا الوجه يغني عن قصة عثمان فانها لم تعرف في كتب الحديث بل في كتب الفقه وهي أنه لما خطب في أول جمعة ولي الخلافة صعد المنبر فقال الحمد لله فأرتج عليه فقال ان أبا بكر وعمر كانا يعدان لهذا المقام مقالا وأنتم الى امام فعال أحوج منكم الى امام قوال وستأتيكم الخطب بعد وأستغفر الله لي ولكم ونزل وصلى بهم ولم ينكر عليه أحد منهم فكان اجماعا منهم اما على عدم اشتراطها واما على كون نحو الحمد لله ونحوها تسمى خطبة لغة وان لم تسم به عرفا ولهذا قال صلى الله عليه وسلم للذي قال من يطع الله ورسوله فقد رشد ومن يعصهما فقد غوى بئس الخطيب أنت فسماه خطيبا بهذا القدر من الكلام والخطاب القرآني انما تعلقه باعتبار المفهوم اللغوي لان الخطاب مع أهل تلك اللغة بلغتهم يقتضي ذلك ولان هذا العرف انما يعتبر في محاورات الناس بعضهم لبعض للدلالة على غرضهم فاما في أمر بين العبد وربه تعالى فيعتبر فيه حقيقة اللفظ لغة ثم يشترط عنده في التسبيحة والتحميدة أن تقال على قصد الخطبة فلو حمد لعطاس لا يجزئ عن الواجب ومقتضى هذا الكلام أنه لو خطب وحده من غير أن يحضره أحد أنه يجوز وهذا الكلام هو المعتمد لابي حنيفة فوجب اعتبار ما تفرع عنه وفي الاصل قال فيه روايتان فليكن المعتبر احداهما المتفرعة على الاخرى لا بد من حضور واحد كما قدمنا ولا تجزئ بحضرة النساء وحدهن وتجزئ بحضرة الرجال صم أو نيام أو لا يسمعون لبعدهم ولو عبيدا أو مسافرين ﴿فرع﴾ يكره للخطيب ان يتكلم في حال الخطبة للاخلال بالنظم الا أن يكون أمرا بمعروف لقصة عمر مع عثمان وهي معروفة (قوله وأقلهم عند أبي حنيفة ثلاثة سوى الامام) ولا يشترط كونهم ممن حضر الخطبة وقالا اثنان سوى الامام وقال الشافعي أربعون ولا حجة له في حديث أسعد بن زرارة أنهم كانوا أربعين كما لا حجة لمن نفى اشتراط الاربعين بأن يوم النفور بقي معه صلى الله عليه وسلم اثنا عشر

وقوله (الا أنه يكره) استثناء من قوله جاز وقوله (لمخالفته التوارث) متعلق بقوله خطب قاعدا وقوله (للفصل بينها وبين الصلاة) يتعلق بقوله أو على غير طهارة ولم يذكر أنه يعيدها اذا كان على غير طهارة وقيل ينبغي أن تعاد استحبابا كاعادة أذانه وقوله (فان اقتصر على ذكر الله عز وجل جاز) يعني اذا ذكر الله على قصد الخطبة فقال الحمد لله أو سبحان الله أو لا اله الا الله جاز عند أبي حنيفة وأما اذا قال ذلك لعطاس أو تعجب فلا يجوز بالاتفاق (وقالا لا بد من ذكر طويل يسمى خطبة) وهو مقدار ثلاث آيات عند الكرخي وقيل مقدار التشهد من قوله التحيات لله الى قوله عبده ورسوله (لان الخطبة هي الواجبة) يعني بالاجماع (والتسبيحة أو التحميدة أو التهليلة لا تسمى خطبة وقال الشافعي لا يجوز حتى يخطب خطبتين) تشتمل الاولى على التحميدة والصلاة على النبي صلى الله عليه وسلم والوصية بتقوى الله وقراءة آية وكذلك الثانية الا أن فيها بدل الآية الدعاء للمؤمنين والمؤمنات (اعتبارا للتوارث) فانه جرى هكذا من لدن رسول الله صلى الله عليه وسلم (ولابي حنيفة قوله تعالى فاسعوا الى ذكر الله) والمراد به الخطبة باتفاق المفسرين وقد أطلق عليها الذكر من غير فصل بين قليل وكثير فالزيادة عليها نسخ وما روي عن عثمان رضي الله عنه أنه لما صعد المنبر أول جمعة ولي قال الحمد لله فأرتج عليه بالبناء للمفعول وتخفيف الجيم أي أغلق فنزل وصلى وكان بحضر من علماء الصحابة ولم ينكر عليه أحد فدل على أن هذا المقدار كاف قال (ومن شرائطها الجماعة) الجماعة شرط الجمعة بالاجماع والاختلاف في العدد فعند أبي حنيفة أقلهم ثلاثة سوى الامام وعندهما اثنان سواه

قال المصنف (والاصح أن هذا قول أبي يوسف وحده لان في المثنى معنى الاجتماع) لان فيه اجتماع واحد بآخر والجمعة مبنية على معنى الاجتماع لما ذكر أن الجمعة مشتقة من الجماعة وفي الجماعة اجتماع لامحالة (ولهما) أي لابي حنيفة ومحمد (أن الجمع الصحيح انما هو الثلاث) يعني سلمنا ان الجمعة تنبئ عن الاجتماع لكن الخطاب ورد بالجمع وهو قوله تعالى فاسعوا الى ذكر الله والجمع الصحيح هو الثلاث (لكونه جمعا تسمية ومعنى) فان قيل ففيما قاله أبو يوسف كذلك لانه يعتبر مع الامام ثلاثة أجاب بقوله والجماعة شرط على حدة وكذلك الامام فلا يعتبر الامام من الجماعة وذلك لان قوله تعالى فاسعوا يقتضي ثلاثة وقوله الى ذكر الله يقتضي ذاكرا فذلك أربعة ويجب أن يكونوا كلهم ممن يصلح اماما حتى اذا كان أحدهم صبيا أو مجنونا لايجوز بخلاف العبيد والمسافرين فان الجماعة تتم بهم لصلاحيتهم للامامة وكان في الآية مادون الثلاث نفى اشتراط الاربعين لعدم دلالته عليه بيقين وقوله (وان نفر الناس) اعلم أن الناس اذا نفروا قبل شروعهم في صلاة الجمعة مع الامام لايصلي الجمعة بلا خلاف ويصلي الظهر وان نفروا بعده فان كان قبل تقييد الركعة بالسجدة استقبل الظهر عند أبي حنيفة وبنى على الجمعة عندهما وان كان بعده بنى عليها عندهم خلافا لزفر فانه يقول انها

شرط الاداء لان التحريم منهم مقارنا لتحريم الامام ليس بشرط بالاتفاق ولو كانت شرطا للانعقاد لاشترط ذلك فكانت كالوقت ودوامه شرط لصحة الجمعة فكذا دوامها ولم يوجد اذا نفروا بعد السجود ولهما أنها شرط الانعقاد لان الاداء قد ينفك عنها كما في المسبوق واللاحق وماهو كذلك لايشترط دوامها كالخطبة فان دوامها الى تقييد الركعة بالسجدة غير شرط بالاتفاق وأبو حنيفة يقول نعم هو شرط الانعقاد كما ذكرتم والانعقاد انما هو بالشروع في الصلاة والصلاة لاتتم الا بتمام الركعة لان مادونها ليس بصلاة لكونه في محل الرفض كما تقدم فلا بد من دوامها اليها أي من دوام الجماعة الى الركعة بحذف المضاف بعضها أي الى تمام الركعة وقوله (بخلاف الخطبة) جواب عن قياسهما الجماعة بها ووجهه أن الخطبة تنافي الصلاة فان الامام هو الذي يخطب

قال والاصح ان هذا قول أبي يوسف وحده لان في المثنى معنى الاجتماع هي منبئة عنه ولهما أن الجمع الصحيح انما هو الثلاث لانه جمع تسمية ومعنى والجماعة شرط على حدة وكذا الامام فلا يعتبر منهم (وان نفر الناس قبل أن يركع الامام ويسجد ولم يبق الا النساء والصبيان استقبل الظهر عند أبي حنيفة وقالا اذا نفروا عنه بعدما افتتح الصلاة صلى الجمعة فان نفروا عنه بعدما ركع ركعة وسجد سجدة بنى على الجمعة) خلافا لزفر هو يقول انها شرط فلا بد من دوامها كالوقت ولهما أن الجماعة شرط الانعقاد فلا يشترط دوامها كالخطبة ولابي حنيفة أن الانعقاد بالشروع في الصلاة ولا يتم ذلك الا بتمام الركعة لان مادونها ليس بصلاة فلا بد من دوامها اليها بخلاف الخطبة فانها تنافي الصلاة فلا يشترط دوامها

أما الاول فلان اتفاق كون عددهم أربعين في ذلك اليوم لايقتضي تعين ذلك العدد شرعا ومارواه عن جابر مضت السنة أن في كل ثلاثة اماما وفي كل أربعين فما فوقه جمعة وأضحى وفطر ضعيف قال البيهقي لايحتج بمثله وأما الثاني فلان كون الباقي اثني عشر أو أحد عشر أو ثمانية عشر على اختلاف الروايات قابله رواية كون الباقي أربعين الكل أقوال منقولة في الباقي وتصحيح متعين منها بطريقة لم يثبت لنا وأيضا بقاء أولئك لايستلزم الشروع بهم لجواز شروعه بأكثر بان رجعوا أو جاء غيرهم فصار المتحقق كون الشرط الجماعة فقال أبو يوسف مسمى الجماعة متحقق في الاثنين وكون الجمع الصيغي أقل مدلوله ثلاثة لايمس مانحن فيه اذ الشرط ليس جماعة تكون مدلول صيغة الجمع وهما قالا بل الشرط ذلك لان قوله تعالى فاسعوا صيغة جمع فقد طلب الحضور معلقا بلفظ الجمع وهو الواو والى ذكر يستلزم ذاكرا فلزم كون الشرط جمعا هو مسمى لفظ الجمع مع الامام وهو المطلوب (قوله الا النساء والصبيان) يعني من لاتنعقد بهم الجمعة (قوله خلافا لزفر) فعنده اذا نفروا قبل القعدة بطلت وحاصل المذكور من وجهه ووجههم معارضة قياسه على الوقت بقياسهم على الخطبة ثم نقض قياسه بانه لو كانت الجماعة كالوقت لم تصح صلاة المسبوق بركعة في الجمعة لانه منفرد فيما يقضيه كما لاتصح صلاة الجمعة اذا كان

(قوله والجمع الصحيح هو الثلاث لكونه جمعا تسمية ومعنى) أقول فان قيل المسمى بالجمع ليس هو الثلاث بل اللفظ الدال عليها قلنا ممنوع فالمراد بالتسمية الاطلاق (قوله لعدم دلالته عليه بيقين) أقول بخلاف الثلاثة حيث تدل عليها بيقين (قوله ولهما أنها شرط الانعقاد الخ) أقول معارضة لدليل زفر قال فخر الاسلام في شرح الجامع الصغير غير أنا أجزنا افتتاح الامام وعنده قوم متأهبون ضرورة العجز عن المقارنة انتهى فأقول خرج الجواب عن قول زفر لان التحرم منهم الخ (قوله لان الاداء قد ينفك عنها الخ) أقول كذلك الانعقاد ينفك عنها اذ مقارنة التحرم ليست بشرط كما قال زفر (قوله والانعقاد انما هو بالشروع في الصلاة والصلاة لاتتم الا بتمام الركعة) أقول الظاهر أن يقال والشروع فيها لايتم الخ لان مادون الركعة في محل الرفض فيرتفع الشروع وفي شرح الجامع الصغير للصدر الشهيد وأبو حنيفة رحمه الله يقول انه شرط الانعقاد والانعقاد انما يكون بالشروع في الصلاة والشروع لايتم بالتقييد بالسجدة (قوله ووجهه أن الخطبة تنافي الصلاة الخ) أقول منافي الشيء كيف يكون شرطا له الا أن يكون المراد بالشرط مايعم المعد

ولا يمكنه أن يخطب فى صلاة فلا يشترط دوامها وقوله (ولا معتبر ببقاء النسوان) ظاهر وقوله (ولا تجب الجمعة على مسافر) واضح وقوله (لانهم تحملوه) يعنى الحرج معناه ان سقوط فرض السعى عنهم لم يكن لمعنى فى الصلاة بل للحرج والضرر فاذا تحملوا التحقوا فى الاداء بغيرهم وصاروا كمسافر صام وقوله (ويجوز للمسافر) واضح

وقوله (فأشبه الصبي) يعنى فى أن الجمعة ليست بفرض عليهم ولو أم الصبي فيها لم يجزه فكذا من أشبهه (ولنا ان هذه) أى سقوط الجمعة عنهم وأنث الاشارة باعتبار الخبر وهو (رخصة) لان الخطاب عام فيتناولهم الا أنهم عذروا دفعا للحرج عنهم (فاذا حضروا يقع فرضا على مابينا) يعنى قوله لانهم تحملوه واذا تحملوه يقع فرضا عنهم لانه لو لم يقع فرضا عنهم لكان مافرضناه لدفع الحرج حرجا وذلك خلف باطل أما الصبي فسلوب الاهلية فلم يتناوله الخطاب والمرأة لاتصلح لامامة الرجال وقوله (وتنعقد بهم) أى بالمسافر والعبد والمريض (الجمعة) اشارة الى رد قول الشافعى ان هؤلاء تصح امامتهم لكن لا يعتد بهم فى العدد الذى تنعقد به الجمعة وذلك لانهم لما صلحوا للامامة فلان يصلحوا للاقتداء أولى وقوله (ومن صلى الظهر فى منزله) ظاهر وقوله (لان عنده الجمعة هى الفريضة أصالة) لانه مأمور بالسعى اليها منهى عن الاشتغال عنها بالظهر مالم يتحقق فوت الجمعة وهذا صورة الاصل والبدل ولا مصير الى البدل مع القدرة على الاصل وهى ثابتة لان فواتها انما يكون بفراغ الامام عن الصلاة وفرض المسئلة قبل ذلك

ولا معتبر ببقاء النسوان وكذا الصبيان لانه لا تنعقد بهم الجمعة فلا تتم بهم الجماعة (ولا تجب الجمعة على مسافر ولا امرأة ولا مريض ولا عبد ولا أعمى) لان المسافر يحرج فى الحضور وكذا المريض والاعمى والعبد مشغول بخدمة المولى والمرأة بخدمة الزوج فعذروا دفعا للحرج والضرر (فان حضروا وصلوا مع الناس أجزأهم عن فرض الوقت) لانهم تحملوه فصاروا كالمسافر اذا صام (ويجوز للمسافر والعبد والمريض أن يؤم فى الجمعة) وقال زفر لا يجزئه لانه لافرض عليه فأشبه الصبي والمرأة ولنا أن هذه رخصة فاذا حضروا يقع فرضا على ما بيناه أما الصبي فسلوب الاهلية والمرأة لاتصلح لامامة الرجال وتنعقد بهم الجمعة لانهم صلحوا للامامة فيصلحون للاقتداء بطريق الاولى (ومن صلى الظهر فى منزله يوم الجمعة قبل صلاة الامام ولا عذر له كره له ذلك وجازت صلاته) وقال زفر لا يجزئه لان عنده الجمعة هى الفريضة أصالة والظهر كالبدل عنها ولا مصير الى البدل مع القدرة على الاصل

بعضها خارج الوقت وأبو حنيفة يقول انها شرط الانعقاد لكن انعقاد الصلاة والمصلى تحقق تمامه موقوف على وجود تمام الاركان لان دخول الشئ فى الوجود بدخول جميع أركانه فما لم يسجد لا يصير مصليا بل مفتتحا لركن فكان ذهاب الجماعة قبل السجود كذهابهم قبل التكبير من جهة أنه عدم الجماعة قبل تحقق مسمى الصلاة ويظهر من هذا التقرير أنه يجوز موافقته اياهما فى الحاق الجماعة بالخطبة فى أنه لا يشترط بقاؤها الى آخر الصلاة وان خالفهما فى الاكتفاء بوجودها حال الافتتاح فلذا قلنا حاصل المذكور من وجهه أى وجه زفر ووجههم ولم نقل ووجههما (قوله ولا تجب الجمعة على مسافر الخ) الشيخ الكبير الذى ضعف ملحق بالمريض فلا تجب عليه وأطلق فى العبد وقد اختلفوا فى المكاتب والمأذون والعبد الذى حضر مع مولاه باب المسجد لحفظ الدابة اذا لم يخل بالحفظ وينبغى أن يجرى الخلاف فى معتق البعض اذا كان يسعى ولا تجب على العبد الذى يؤدى الضريبة وللمستأجر أن يمنع الاجير عن حضور الجمعة فى قول أبى حفص وقال الدقاق ليس له منعه فان كان قريبا لا يحط عنه شئ وان كان بعيدا يسقط عنه بقدر اشتغاله فان قال الاجير حط عنى الربع بقدر اشتغالى بالصلاة لم يكن له ذلك والمطر الشديد والاختفاء من السلطان الظالم مسقط وفى الكافى صح أنه صلى الله عليه وسلم أقام الجمعة بمكة مسافرا (قوله على ما بينا) اشارة الى قوله لانهم تحملوه الخ فيقع فرضا فصار كمسافر اذا صام رمضان يقع فرضا (قوله كره له ذلك الخ) لابد من كون المراد حرم عليه ذلك وصحت الظهر لانه ترك الفرض القطعى باتفاقهم الذى هو آكد من الظهر فكيف لا يكون مرتكبا محرما غير أن الظهر تقع صحيحة وان كان مأمورا بالاعراض عنها وقال زفر لا يجوز لان الفرض فى حقه الجمعة والظهر بدل عنها لانه مأمور باداء الجمعة معاقب بتركها ومنهى عن أداء الظهر مأمور بالاعراض عنها مالم يقع اليأس عن الجمعة وهذا هو صورة الاصل والبدل ولا يجوز أداء البدل مع القدرة على الاصل ولنا بل فرض الوقت الظهر بالنص وهو قوله صلى الله عليه وسلم وأول وقت الظهر حين تزول الشمس مطلقا فى الايام ودلالة الاجماع أعنى الاجماع على أن بخروج الوقت يصلى الظهر بنية القضاء فلو لم يكن أصل فرض الوقت الظهر لما نوى القضاء والمعقول اذ أصل الفرض فى حق الكل ما يتمكن كل من أدائه بنفسه فما قرب الى وسعه فهو أحق والظهر أقرب لتمكنه منه كذلك بخلاف الجمعة لتوقفها على شرائط لا تتم به وحده وتلك ليست فى

قال المصنف (دفعا للحرج والضرر) أقول الظاهر ان المراد عن المولى والزوج (قوله على ما بينا يعنى قوله لانهم تحملوه واذا تحملوه يقع فرضا لانه لو لم يقع فرضا لكان ما فرضناه لدفع الحرج حرجا وذلك خلف باطل) أقول وفى الملازمة نوع تأمل

(ولنا أن أصل الفرض هو الظهر فى حق الناس كافة) لان التكليف بحسب القدرة والمكلف بالصلاة فى هذا الوقت متمكن بنفسه من أداء الظهر دون الجمعة لتوقفها على شرائط لا تتم به وحده فكان التكليف بالجمعة تكليفا بما ليس فى الوسع الا أنه أمر باسقاط الظهر باداء الجمعة عند استجماع شرائطها فكان العدول عنها مع القدرة مكروها وقوله (هذا هو الظاهر) تلويح منه الى غير ذلك فانه نقل عن محمد أن فرض الوقت الجمعة وله اسقاطها بالظهر وروى عنه أنه قال لا أدرى ما أصل فرض الوقت فى هذا اليوم ولكنه سقط عنه الفرض باداء الظهر أو الجمعة يريد به أن أصل الفرض أحدهما لا بعينه ويتعين بفعله ولكن ظاهر الرواية عن العلماء الثلاثة ما ذكره فى الكتاب وقوله (فان بدا له) أى بدا لمن صلى الظهر فى منزله قبل صلاة الامام معذورا كان أو غيره (أن يحضرها فتوجه والامام فيها) فاما أن يدرك الجمعة مع الامام أولا فان أدرك الصلاة مع الامام انتقض ظهره وانقلب نفلا وهذا لم يذكره فى الكتاب وان لم يدركه (بطل ظهره عند أبى حنيفة بالسعى وقالا لا يبطل حتى يدخل مع القوم) وانما لم يذكر القسم الاول لانه يفهم من اشارة هذا القسم لانه يشير الى أن الاتمام مع الامام ليس بشرط لنقض الظهر عندهما بل الدخول كاف واذا كان بالدخول ينتقض فبالاتمام أولى (لان السعى دون الظهر) اذ هو ليس بمقصود بنفسه بل هو وسيلة الى أداء الجمعة والظهر فرض مقصود وما هو دون الشئ (لا ينقضه بعد تمامه والجمعة فوقه) لانا أمرنا باسقاطه بها فجاز أن تنقضه وانما أنث الظهر فى الكتاب بتأويل الصلاة واذا لم يكن التوجه ناقضا لضعفه كان كما اذا توجه بعد فراغ الامام (ولابى حنيفة أن السعى) وهو المشى لا مسرعا (الى الجمعة من خصائصها) لكونها صلاة مخصوصة بمكان لا تمكن الاقامة الا بالسعى اليها فكان السعى مخصوصا بها بخلاف سائر الصلوات لان أداءها صحيح فى كل مكان واذا كان من خصائصها كان الاشتغال به كالاشتغال بركن من أركانها بجامع الاختصاص فيؤثر فى ارتفاض الظهر احتياطا اذ الاقوى يحتاط لاثباته ما لا يحتاط لاثبات الاضعف واعترض بأن السعى الموصل الى الجمعة مأمورا مأمور به وهذا السعى ليس بموصل سلمناه ولكنه ضعيف لانه وسيلة فلا يرفض القوى سلمناه لكن الظهر انما يبطل فى ضمن أداء الجمعة لان نقض العبادة قصدا حرام فاذا لم يؤد لم ينتقض سلمناه لكنه ينتقض بمسئلة القارن اذا وقف بعرفات قبل أن يطوف لعمرته فانه يصير رافضا لها ولو سعى الى عرفات لا يصير به رافضا لعمرته وأجيب عن الاول بأن الحكم دار مع الامكان لكون الامام فى الجمعة والادراك ممكن باقدار الله تعالى وعن الثانى بأنه لما نزل منزلتها صار قويا وهو الجواب عن الثالث لانه صار الابطال فى ضمنه كالابطال فى ضمنها وعن الرابع بأنه لا نقض

ولنا أن أصل الفرض هو الظهر فى حق الكافة هذا هو الظاهر الا أنه مأمور باسقاطه باداء الجمعة وهذا لانه متمكن من أداء الظهر بنفسه دون الجمعة لتوقفها على شرائط لا تتم به وحده وعلى التمكن يدور التكليف (فان بدا له أن يحضرها فتوجه اليها والامام فيها بطل ظهره عند أبى حنيفة بالسعى وقالا لا يبطل حتى يدخل مع الامام) لان السعى دون الظهر فلا ينقضه بعد تمامه والجمعة فوقها فينقضها وصار كما اذا توجه بعد فراغ الامام وله أن السعى الى الجمعة من خصائص الجمعة فينزل منزلتها فى حق ارتفاض الظهر احتياطا

وسعه وانما يحصل له ذلك اتفاقا باختيار آخرين كاختيار السلطان وقدرته فى الامر واختيار آخر وآخر ليحصل به معهما الجماعة وغير ذلك فكان الظهر أولى بالاصلية وعلى الاول أن يقال مفاده أن كل وقت ظهر يدخل حين تزول والمطلوب أن كل ما زالت دخل وقت الظهر وانما يفاد بعكس الاستقامة لها وهو لا يثبت كليا سلمناه لكن خروج الزوال يوم الجمعة من تلك الكلية أعنى العكس معلوم قطعا من الشرع القطع بوجوب الجمعة فيه والنهى عن تركها الى الظهر ولا يخفى ضعف الوجه الثالث اذ لو تم استلزم عدم وجوب الجمعة على كل فرد والمتحقق وجوبها على كل واحد فيحصل من الامتثال توفر الشروط والمعول عليه الوجه الثانى وهو يستلزم عدم تخصيص الاول فيلزم أن وجهه حينئذ وجوب الظهر أولا ثم ايجاب اسقاطه بالجمعة وفائدة هذا الوجوب حينئذ جواز المصير اليه عند العجز عن الجمعة اذ كانت صحتها تتوقف على شرائط ربما لا تحصل فتأمل واذا كان وجوب الظهر ليس الا على هذا المعنى لم يلزم من وجوبها كذلك صحتها قبل تعذر الجمعة والفرض أن الخطاب قبل تعذرها لم يتوجه عليه الا بها (قوله بطلت ظهره عند أبى حنيفة بالسعى) هذا اذا كان الامام فى الصلاة بحيث يمكنه أن يدركها وان لم يدركها أو كان لم يشرع بعد لكنه لا يرجو ادراكها للبعد ونحوه لا تبطل عند أبى حنيفة عند العراقيين وتبطل عنده فى تخريج البلخيين وهو الاصح ثم المعتبر فى السعى الانفصال عن داره فلا تبطل قبله على المختار وقيل اذا خطا خطوتين فى البيت الواسع تبطل (قوله حتى يدخل مع الامام) وفى رواية حتى يتمها معه حتى لو أفسدها بعد الشروع فيها لا يبطل الظهر ولا فرق على هذا الخلاف بين المعذور كالعبد وغيره حتى لو صلى المريض الظهر ثم سعى الى الجمعة بطل ظهره على الخلاف وقال زفر لا يبطل ظهر المعذور لان الجمعة ليست فرضا عليه قلنا انما رخص له تركها للعذر وبالالتزام التحق بالصحيح (قوله لان السعى دون الظهر) لانه حسن لمعنى فى غيره بخلاف الظهر ونقض الظهر وان كان

بخلاف مابعد الفراغ منها لانه ليس بسعي اليها (ويكره أن يصلي المعذورون الظهر بجماعة يوم الجمعة في المصر وكذا اهل السجن) لمافيه من الاخلال بالجمعة اذهي جامعة للجماعات والمعذور قد يقتدي به غيره بخلاف أهل السواد لانه لاجمعة عليهم (ولو صلى قوم أجزأهم) لاستجماع شرائطه (ومن أدرك الامام يوم الجمعة صلى معه ماأدركه) وبنى عليه الجمعة لقوله صلى الله عليه وسلم ماأدركتم فصلوا ومافاتكم فاقضوا (وان كان أدركه في التشهد أو في سجود السهو بنى عليها الجمعة عندهما

مأمورابه لكنه لضرورة أداء الجمعة اذنقض العبادة قصدا بلاضرورة حرام فلا تنتقض دون أدائها وليس السعي الاداء وحاصل وجه قول أبي حنيفة أن الاحتياط في الجمعة نقض الظهر للزوم الاحتياط في تحصيلها وهو به فينزل ماهو من خصائصها منزلتها لذلك لانه المحقق للاحتياط في تحصيلها وانما كان السعي من خصائصها لانه أمر به فيها ونهي عنه في غيرها قال الله تعالى فاسعوا الى ذكر الله وقال صلى الله عليه وسلم اذا أتيتم الصلاة فلا تأتوها وأنتم تسعون الحديث فكان الاشتغال به كالاشتغال بها فالنقض به كالنقض بها اقامة للسبب العادي مقام المسبب احتياطا ومكنة الوصول ثابتة نظرا الى قدرة الله وهي تكفي للتكليف بخلاف ماإذا كان السعي بعد الفراغ منها لانه ليس اليها ولا امكان للوصول وهذا التقرير بناء على أن المراد بالسعي مايقابل المشي وليس كذلك وكذا البطلان غير مقتصر على السعي بل لوخرج ماشيا أقصد مشى بطلت ألا يرى أنهم أوردوا الفرق بين السعي الى الجمعة وتوجه القارن الى عرفات حيث لم تبطل به عمرته حتى يقف بأنه منهي عنه لامأموربه فلا ينزل منزلته مع أنه ليس هناك جامع السعي منصوصا لطلب وجه الفرق في الحكم بعد وجود الجامع فالحق في التقرير أنه مأمور بعد اتمام الظهر بنقضها بالذهاب الى الجمعة فذهابه اليها شروع في طريق نقضها المأمور به فيحكم بنقضها به احتياطا لترك المعصية (قوله ويكره أن يصلي المعذورون الظهر بجماعة) قبل الجمعة وكذا بعدها ومن فاتتهم الجمعة فصلوا الظهر تكره لهم الجماعة أيضا (قوله لمافيه من الاخلال بالجمعة اذهي جامعة للجماعات) هذا الوجه هو مبني عدم جواز تعدد الجمعة في المصر الواحد وعلى الرواية المختارة عند السرخسي وغيره من جواز تعددها فوجهه أنه ربما تطرق غير المعذور الى الاقتداء بهم وأيضا فيه صورة معارضة الجمعة باقامة غيرها (قوله لقوله صلى الله عليه وسلم) أخرج الستة في كتبهم عن أبي سلمة عن أبي هريرة رضي الله عنه قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم اذا أقيمت الصلاة فلا تأتوها وأنتم تسعون وأتوها تمشون وعليكم السكينة فما أدركتم فصلوا ومافاتكم فأتموا وأخرجه أحمد وابن حبان في النوع الثاني والسبعين من القسم الاول عن سفيان بن عيينة عن الزهري عن سعيد بن المسيب عن أبي هريرة مرفوعا وقال ومافاتكم فاقضوا قال مسلم أخطأ ابن عيينة في هذه اللفظة ولا أعلم رواها عن الزهري غيره وقال أبو داود قال فيه ابن عيينة وحده فاقضوا ونظر فيه بأن أحمد رواه في مسنده عن عبد الرزاق عن معمر عن الزهري به وقال فاقضوا ورواه البخاري في كتابه المفرد في الادب من حديث الليث عن الزهري به وقال فاقضوا ومن حديث سليمان عن الزهري به نحوه ومن حديث الليث حدثنا يونس عن الزهري عن أبي سلمة وسعيد عن أبي هريرة رضي الله عنه كذلك ورواه أبو نعيم في المستخرج عن أبي داود الطيالسي عن ابن أبي حبيب عن الزهري به نحوه فقد تابع ابن عيينة جماعة وبين اللفظين فرق في الحكم فمن أخذ بلفظ أتموا قال مايدركه المسبوق أول صلاته ومن أخذ بلفظ فاقضوا قال مايدركه آخرها قال صاحب تنقيح التحقيق الصواب أنه لافرق فان القضاء هو الاتمام في عرف الشارع قال تعالى فاذا قضيتم مناسككم فاذا قضيت الصلاة اه ولا يخفى أن وروده بمعناه في بعض الاطلاقات الشرعية لاينفي حقيقته اللغوية ولا يصيره الحقيقة الشرعية فلم يبق الاصحة الاطلاق وكما يصح أن يقال قضى صلاته على تقدير ادراك أولها تم فعل باقيها كذلك يصح أن يقال على

على وجه القياس لانهما أي العمرة والجمعة سواء في الارتفاض فيه وأما في الاستحسان فانه انما لاترتفض العمرة لكون السعي فيها منهيا عنه قبل طواف العمرة فضعف في نفسه والسعي الى الجمعة مأموربه فكان في نفسه قويا ولا يلزم من ابطال القوي ابطال الضعيف وقوله (بخلاف مابعد الفراغ منها) جواب عن قياسهما وهو واضح وقوله (ويكره أن يصلي المعذور الظهر بجماعة الخ) ظاهر قال (ومن أدرك الامام يوم الجمعة) اذا أدرك الامام في صلاة الجمعة راكعا في الركعة الثانية فهو مدرك لها بالاتفاق وان أدركه بعدما رفع رأسه من الركوع فكذلك عند أبي حنيفة وأبي يوسف وبنى عليها الجمعة لقوله صلى الله عليه وسلم ماأدركتم فصلوا ومافاتكم فاقضوا اذلاشك أن مراده مافاتكم من صلاة الامام بدليل قوله ماأدركتم فصلوا فان معناه من صلاة الامام والذي فات من صلاة الامام هو الجمعة فيصلي المأموم الجمعة (وكذا ان أدركه في التشهد أو في سجود السهو عندهما

وقال محمد ان أدرك مع الامام أكثر الركعة الثانية بنى عليها الجمعة وان أدرك أقلها بنى عليها الظهر لانه جمعة من وجه) ولهذا لا يتأدى الا بنية الجمعة (ظهر من وجه لفوات بعض شرائط الجمعة) وهو الجماعة فبالنظر الى كونه ظهرا يصلى أربعا ويقعد على رأس الركعتين وبالنظر الى كونه جمعة يقرأ فى الأخريين لاحتمال النفلية فكان فى ذلك اعمال الدليلين وهو أولى من اعمال أحدهما ولهما انه مدرك للجمعة فى هذه الحالة لانه لابد له من نية الجمعة حتى لو نوى غيرها لم يصح اقتداؤه ومدرك الجمعة لا يبنى الا على الجمعة ولا وجه لما ذكر من اعمال الوجهين لانهما صلاتان مختلفتان فكيف يصح بناء احداهما على تحريمة الاخرى وعورض بأن فيما ذكرتم تجويز الجمعة مع عدم شرطها وذلك فاسد لان الشئ ينتفى عند انتفاء شرطه وأجيب بأن وجوده فى حق الامام جعل وجودا فى حق المسبوق كما فى القراءة فأما الجمع بين صلاتين مختلفتين بتحريمة واحدة فما لا يوجد بحال والقول بما يوجد بحال أولى منه بما لا يوجد بحال فان قيل قد استدل لهما فى أول البحث بالحديث وهو أقوى فما وجه قوله بعد ذلك ولهما الخ قلت لا تنافى فى ذلك لجواز أن يستدل على مطلوب واحد بالمنقول والمعقول أو كان الاول استدلالا على ما اذا كان المدرك أكثر وذلك متفق عليه فليس الاستدلال لهما فقط بل لهم جميعا وكون الحديث يدل على المطلوب الثانى لهما أيضا لا ينافيه فان قيل قد روى الزهرى باسناده الى أبى هريرة عن النبى صلى الله عليه وسلم أنه قال من أدرك ركعة من الجمعة فقد أدركها وليضف اليها ركعة أخرى وان أدركهم جلوسا صلى أربعا وهذا كما ترى نص على ما يقول محمد فما وجه ترك الاستدلال به لمحمد (٤٢٠) قلت ضعفه فانه ما رواه الا الضعفاء أصحاب الزهرى وأما الثقات منهم كمعمر والاوزاعى ومالك فقد رووا عنه من أدرك ركعة من صلاة الجمعة فقد أدركها وأما اذا أدرك ما دونها فحكمه مسكوت عنه ولا دليل عليه وما روى من قوله صلى الله عليه وسلم ما أدركتم فصلوا الحديث يدل على مدعاهما فأخذا به وعلى تقدير ثبوته فتأويله أدركهم جلوسا قد سلموا وقوله (واذا خرج الامام يوم الجمعة) يعنى لاجل الخطبة (ترك الناس الصلاة والكلام حتى يفرغ من خطبته) يريد به ما سوى التسبيح ونحوه على الاصح وقال بعضهم كل كلام (وهذا عند أبى حنيفة وقالا لا بأس بالكلام) قبل الخطبة وبعدها قبل التكبير لان حرمة الكلام انما هى باعتبار الاخلال بفرض الاستماع لكونه فى نفسه مباحا ولا استماع فلا اخلال فى هذين الوقتين بخلاف الصلاة فانها قد تمتد فتفضى الى الاخلال (قوله

وقال محمد رحمه الله ان أدرك معه أكثر الركعة الثانية بنى عليها الجمعة وان أدرك أقلها بنى عليها الظهر) لانه جمعة من وجه ظهر من وجه لفوات بعض الشرائط فى حقه فيصلى أربعا اعتبارا للظهر ويقعد لامحالة على رأس الركعتين اعتبارا للجمعة ويقرأ فى الاخريين لاحتمال النفلية ولهما أنه مدرك للجمعة فى هذه الحالة حتى يشترط نية الجمعة وهى ركعتان ولا وجه لما ذكر لانهما مختلفان فلا يبنى أحدهما على تحريمة الآخر (واذا خرج الامام يوم الجمعة ترك الناس الصلاة والكلام حتى يفرغ من خطبته) قال رضى الله عنه وهذا عند أبى حنيفة رحمه الله وقالا لا بأس بالكلام اذا خرج الامام قبل أن يخطب واذا نزل قبل أن يكبر لان الكراهة للاخلال بفرض الاستماع ولا استماع هنا بخلاف الصلاة لانها قد تمتد

تقدير ادراك آخرها ثم فعل تكميلها أتم صلاته واذا تكافأ الاطلاقان يرجع الى أن المدرك ليس الا آخر صلاة الامام حسا والمتابعة وعدم الاختلاف على الامام واجب على المأموم ومن متابعته كون ركعته ركعته فاذا كانت ثالثة صلاة الامام وجب حكما لوجوب المتابعة كونها ثالثة المأموم ويلزمه كون ما لم يفعله بعده أولها (قوله ان أدرك معه أكثر الركعة الثانية) بأن يشاركه فى ركوعها لا بعد الرفع منه ولهما اطلاق اذا أتيتم الصلاة الى قوله وما فاتكم فاقضوا وما رواه من أدرك ركعة من الجمعة أضاف اليها ركعة أخرى والا صلى أربعا لم يثبت وما فى الكتاب من المعنى المذكور حسن

(قوله لانه جمعة من وجه الى قوله ظهر من وجه لفوات بعض الشرائط وهو الجماعة الخ) أقول فان قيل فوات جماعة يتحقق فيما اذا أدرك أكثر الركعة الثانية لا يقال الركعة التامة صلاة ولا كذلك ما دونها لانه لم يشترط فى مسئلة النفر دوام الجماعة الى تمام الركعة فما وجه الفرق وأبو حنيفة رحمه الله أيضا شرط دوامها الى تمامها هنالك وهنا لم يشترط فلابد من الفرق (قوله ويقرأ فى الاخريين لاحتمال النفلية) أقول يعنى فيهما بالنظر الى احتمال كون الاوليين جمعة (قوله فان قيل قد استدل بها فى أول البحث بالحديث الى قوله قلت لا تنافى فى ذلك الخ) أقول فيه بحث فان المؤدى مع الامام فى محل النزاع ليس صلاة لانه ما دون الركعة فلا ينتظم قوله صلى الله عليه وسلم صلوا فلا يتناوله وما فاتكم لظهور أن المراد وما فاتكم من تلك الصلاة التى صليتم مع الامام فليتأمل (قوله وعلى تقدير ثبوته فتأويله أدركهم جلوسا قد سلموا) أقول لا يخفى عليك بعد هذا التأويل مع أن الجمعة مصرح بها فى حديث الزهرى فتأويل الحديث الاول بحمله على ما سوى الجمعة أقرب قال المصنف (واذا نزل قبل أن يكبر) أقول وظاهر قوله حتى يفرغ من خطبته يدل على أن لا يكون فيه بأس فى قوله وهذا عند أبى حنيفة رحمه الله بحث فتأمل

ولابى حنيفة رحمه الله قوله عليه السلام اذا خرج الامام فلا صلاة ولا كلام من غير فصل ولان الكلام قد يمتد طبعا فأشبه الصلاة (واذا أذن المؤذنون الاذان الاول ترك الناس البيع والشراء وتوجهوا الى الجمعة) لقوله تعالى فاسعوا الى ذكر الله وذروا البيع (واذا صعد الامام المنبر جلس وأذن المؤذنون بين يدى المنبر) بذلك جرى التوارث

(قوله ولابى حنيفة قوله صلى الله عليه وسلم اذا خرج الامام فلا صلاة ولا كلام) رفعه غريب والمعروف كونه من كلام الزهرى رواه مالك فى الموطا قال خروجه يقطع الصلاة وكلامه يقطع الكلام وأخرج ابن أبى شيبة فى مصنفه عن على وابن عباس وابن عمر رضى الله عنهم كانوا يكرهون الصلاة والكلام بعد خروج الامام والحاصل أن قول الصحابى حجة فيجب تقليده عندنا اذا لم ينفه شئ آخر من السنة ولو تجرد المعنى المذكور عنه وهو أن الكلام يمتد طبعا أى يمتد فى النفس فيخل بالاستماع أو ان الطبع يفضى بالمتكلم الى المدّ فيلزم ذلك والصلاة أيضا قد تستلزم المعنى الاول فتخل بما استقل بالمطلوب وأخرج ابن أبى شيبة عن عروة قال اذا قعد الامام على المنبر فلا صلاة وعن الزهرى قال فى الرجل يجىء يوم الجمعة والامام يخطب يجلس ولا يصلى وأخرج الستة عن أبى هريرة رضى الله عنه عنه صلى الله عليه وسلم قال اذا قلت لصاحبك يوم الجمعة والامام يخطب أنصت فقد لغوت وهذا يفيد بطريق الدلالة منع الصلاة وتحية المسجد لان المنع من الامر بالمعروف وهو أعلى من السنة وتحية المسجد فنعه منهما أولى ولو خرج وهو فيها يقطع على ركعتين فان قيل العبارة مقدمة على الدلالة عند المعارضة وقد ثبتت وهو ماروى جاء رجل والنبى صلى الله عليه وسلم يخطب فقال أصليت يافلان قال لا قال صل ركعتين وتجوّز فيهما فالجواب أن المعارضة غير لازمة منه لجواز كونه قطع الخطبة حتى فرغ وهو كذلك رواه الدارقطنى فى سننه من حديث عبيد بن محمد العبدى حدثنا معتمر عن أبيه عن قتادة عن أنس قال دخل رجل المسجد ورسول الله صلى الله عليه وسلم يخطب فقال له النبى صلى الله عليه وسلم قم فاركع ركعتين وأمسك عن الخطبة حتى فرغ من صلاته ثم قال أسنده محمد بن عبيد العبدى ووهم فيه ثم أخرجه عن أحمد بن حنبل حدثنا معتمر عن أبيه قال جاء رجل الحديث وفيه ثم انتظره حتى صلى قال وهذا المرسل هو الصواب ونحن نقول المرسل حجة فيجب اعتقاد مقتضاه علينا ثم رفعه زيادة اذ لم يعارض ماقبلها فان غيره ساكت عن انه أمسك عن الخطبة أولا وزيادة الثقة مقبولة ومجرد زيادته لا توجب الحكم بغلطه والا لم تقبل زيادة وما زاده مسلم فيه من قوله اذا جاء أحدكم الجمعة والامام يخطب فليركع ركعتين وليتجوّز فيهما لا ينفى كون المراد أن يركع مع سكوت الخطيب لما ثبت فى السنة من ذلك أو كان قبل تحريم الصلاة فى حال الخطبة فتسلم تلك الدلالة عن المعارض ۞ وهذه فروع تتعلق بالمحل وقدّمناها فى باب صفة الصلاة ويتعين أن لا يخلى عنها مظنتها يحرم فى الخطبة الكلام وان كان أمرا بمعروف أو تسبيحا والا كل والشرب والكتابة ويكره تشميت العاطس ورد السلام وعن أبى يوسف لا يكره الرد لانه فرض قلنا ذاك اذا كان السلام مأذونا فيه شرعا وليس كذلك فى حالة الخطبة بل يرتكب بسلامه مأثما لانه به يشغل خاطر السامع عن الفرض ولان ردّ السلام يمكن تحصيله فى كل وقت بخلاف سماع الخطبة وعلى هذا الوجه الثانى فرّع بعضهم قول أبى حنيفة انه لا يصلى على النبى صلى الله عليه وسلم عند ذكره فى الخطبة وعن أبى يوسف ينبغى أن يصلى فى نفسه لان ذلك مما لا يشغله عن سماع الخطبة فكان احرازا للفضيلتين وهو الصواب وهل يحمد اذا عطس الصحيح نعم فى نفسه ولو لم يتكلم لكن أشار بعينه أو بيده حين رأى منكرا الصحيح لا يكره هذا كله اذا كان قريبا بحيث يسمع فان كان بعيدا بحيث لا يسمع اختلف المتأخرون فيه فمحمد بن سلمة اختار السكوت ونصير بن يحيى اختار القراءة وعن أبى يوسف اختيار السكوت كقول ابن سلمة وحكى

ولابى حنيفة حديث ابن عمر وابن عباس أنهما رويا عن النبى صلى الله عليه وسلم انه قال اذا خرج الامام فلا صلاة ولا كلام والمصير اليه واجب فان قيل المصير اليه واجب اذا لم يكن له معارض وقد روى أن رسول الله صلى الله عليه وسلم كان اذا نزل عن المنبر سأل الناس عن حوائجهم وعن أسعار السوق ثم صلى أجيب بأن ذلك كان فى الابتداء حين كان الكلام مباحا فى الصلاة وكان يباح فى الخطبة أيضا ثم نهى بعد ذلك عن الكلام فيهما وقوله (واذا أذن المؤذنون) ذكر المؤذنين بلفظ الجمع اخراجا للكلام مخرج العادة فان المتوارث فى أذان الجمعة اجتماع المؤذنين لتبلغ أصواتهم الى أطراف المصر الجامع والاذان الاول هو الذى حدث فى زمن عثمان رضى الله عنه على الزوراء وكان الحسن ابن زياد يقول المعتبر هو الاذان على المنارة لانه لو انتظر الاذان عند المنبر يفوته أداء السنة وسماع الخطبة وربما تفوته الجمعة اذا كان بيته بعيدا من الجامع وكان الطحاوى يقول المعتبر هو الاذان عند المنبر بعد خروج الامام فانه هو الاصل الذى كان للجمعة

على عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم وكذلك في عهد أبي بكر وعمر وهو اختيار شيخ الاسلام والاصح أن المعتبر في وجوب السعي وكراهة البيع هو الاذان الاول اذا كان بعد الزوال لحصول (٤٢٢) الاعلام به مع ما ذكرنا في قول الحسن آنفا وهو اختيار شمس الائمة السرخسي

ولم يكن على عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم الا هذا الاذان ولهذا قيل هو المعتبر في وجوب السعي وحرمة البيع والاصح أن المعتبر هو الاول اذا كان بعد الزوال لحصول الاعلام به والله أعلم

باب صلاة العيدين

قال (وتجب صلاة العيد على كل من تجب عليه صلاة الجمعة)

عنه النظر في كتابه واصلاحه بالقلم ومجموع ما ذكر عنه أوجه فان طالب السكوت والانصات وان كان للاستماع لا لذاته لكن الكلام والقراءة لغير من بحيث يسمع قد يصل الى أذن من بحيث يسمع فيشغله عن فهم ما يسمع أو عن السماع بخلاف النظر في الكتاب والكتابة (قوله ولم يكن على عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم الا هذا الاذان) أخرج الجماعة الا مسلما عن السائب بن يزيد قال كان النداء يوم الجمعة أوله اذا جلس الامام على المنبر على عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم وأبي بكر وعمر رضي الله عنهما فلما كان عثمان رضي الله عنه وكثر الناس زاد النداء الثالث على الزوراء وفي رواية للبخاري زاد النداء الثاني وزاد ابن ماجه على دار في السوق يقال لها الزوراء وتسميته ثالثا لان الاقامة تسمى أذانا كما في الحديث بين كل أذانين صلاة هذا وقد تعلق بما ذكرنا من أنه لم يكن على عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم الا هذا الاذان بعض من نفى أن للجمعة سنة فانه من المعلوم أنه كان صلى الله عليه وسلم اذا رقى المنبر أخذ بلال في الاذان فاذا أكمله أخذ صلى الله عليه وسلم في الخطبة فمتى كانوا يصلون السنة ومن ظن أنهم اذا فرغ من الاذان قاموا فركعوا فهو من أجهل الناس وهذا مدفوع بأن خروجه صلى الله عليه وسلم كان بعد الزوال بالضرورة فيجوز كونه بعدما كان يصلي الاربع ويجب الحكم بوقوع هذا المجوز لما قدمنا في باب النوافل من عموم أنه كان صلى الله عليه وسلم يصلي اذا زالت الشمس أربعا ويقول هذه ساعة تفتح فيها أبواب السماء فأحب أن يصعد لي فيها عمل صالح وكذا يجب في حقهم لانهم أيضا يعلمون الزوال اذ لا فرق بينهم وبين المؤذن في ذلك الزمان لان اعتماده في دخول الوقت اعتمادهم بل ربما يعلمونه بدخول الوقت ليؤذن على ما عرف من حديث ابن أم مكتوم وفي الصحيح عن ابن عمر أن النبي صلى الله عليه وسلم كان يصلي بعد الجمعة ركعتين وفي أبي داود عن ابن عمر أنه اذا كان بمكة فصلى الجمعة تقدم فصلى ركعتين ثم تقدم فصلى أربعا واذا كان بالمدينة فصلى الجمعة ثم رجع الى بيته فصلى ركعتين ولم يصل في المسجد فقيل له فقال كان رسول الله صلى الله عليه وسلم يفعل ذلك فقد أثبت ستا بعد الجمعة بمكة فالظاهر أنها سنة غير أنه اذا كان بالمدينة وفيها المنزل المهيأ له صلى فيه وهو بمكة في صلاة الجمعة انما كان مسافرا فكان يصليها في المسجد فلم يعلم ابن عمر كل ما كان في بيته بالمدينة فهذا محمل اختلاف الحال في البلدين فهذا البحث يفيد أن السنة بعدها ست وهو قول أبي يوسف وقيل قولهما وأما أبو حنيفة فالسنة بعدها عنده أربع أخذا بما روي عن ابن مسعود أنه كان يصلي قبل الجمعة أربعا وبعدها أربعا قاله الترمذي في جامعه واليه ذهب ابن المبارك والثوري وفي صحيح مسلم عن أبي هريرة عن النبي صلى الله عليه وسلم اذا صلى أحدكم الجمعة فليصل بعدها أربع ركعات وقد ذكر أبو داود عن ابن عمر أنه كان اذا صلى في المسجد صلى أربعا واذا صلى في بيته صلى ركعتين والله سبحانه أعلم

باب صلاة العيدين

لا خفاء في وجه المناسبة بين صلاة العيد والجمعة ولما اشتركت صلاة العيد والجمعة في الشروط حتى الاذن

باب العيدين

أي باب صلاة العيدين لان الكلام في كتاب الصلاة حذف المضاف للعلم به وسمي يوم العيد بالعيد لان لله تعالى فيه عوائد الاحسان الى عباده ومناسبتها لصلاة الجمعة في أن كلا منهما صلاة نهارية تؤدى بجمع عظيم يجهر بالقراءة فيهما ويشترط لاحداهما ما يشترط للاخرى سوى الخطبة ويشتركان أيضا في حق التكليف فانها تجب على من تجب عليه الجمعة وقدم الجمعة لقوتها لكونها فريضة أو لكثرة وقوعها قال (وتجب صلاة العيد على من تجب عليه الجمعة) لا تجب صلاة العيد على المسافر والعبد والمريض كالجمعة للمعنى الذي ذكرناه في باب الجمعة فان قيل حال العبد هنا ليست كهي في الجمعة اذا أذن له المولى لان للجمعة خلفا وهو الظهر فلم تجب الجمعة وههنا لا خلف فكان الواجب الوجوب اذا أسقط المولى حقه بالاذن أجيب بأن المنافع لا تصير مملوكة له بالاذن لانها غير مستثناة على المولى فبقي الحال بعد الاذن كهي قبله كما في الحج فانه لا يقع عن حجة

العام

باب العيدين

(قوله أجيب بأن المنافع لا تكون مملوكة له بالاذن) أقول قال العلامة الكاكي ألا ترى أن العبد لو حنث في يمينه فكفر بالمال باذن المولى لا يجوز لانه لا يملكه باذنه كذا في مبسوط شيخ الاسلام انتهى

وفي الجامع الصغير عيدان اجتمعا في يوم واحد فالاول سنة والثاني فريضة ولا يترك واحد منهما قال رضي الله عنه وهذا تنصيص على السنة والاول على الوجوب وهو رواية عن أبي حنيفة وجه الاول مواظبة النبي صلى الله عليه وسلم عليها ووجه الثاني قوله صلى الله عليه وسلم في حديث الاعرابي عقيب سؤاله قال هل علي غيرهن فقال لا الا أن تطوع والاول أصح وتسميته سنة لوجوبه بالسنة (ويستحب في يوم الفطر أن يطعم قبل أن يخرج الى المصلى ويغتسل ويستاك ويتطيب) لما روي أنه عليه السلام كان يطعم في يوم الفطر قبل أن يخرج الى المصلى وكان يغتسل في العيدين ولانه يوم اجتماع فيسن فيه الغسل والطيب كما في الجمعة (ويلبس أحسن ثيابه) لانه عليه السلام كانت له جبة فنك أو صوف يلبسها في الاعياد (ويؤدي صدقة الفطر) اغناء للفقير ليتفرغ قلبه للصلاة (ويتوجه الى المصلى ولا يكبر عند أبي حنيفة رحمه الله في طريق المصلى وعندهما يكبر) اعتبارا بالاضحى

العام الا الخطبة لم تجب صلاة العيد الا على من تجب عليه الجمعة واختصت الجمعة بزيادة قوة الافتراض فقدمت (قوله وفي الجامع الصغير) ذكره لتنصيصه على السنية وفي النهاية لمخالفته لما في القدوري وهو دأبه في كل ما تخالف فيه رواية الجامع والقدوري وهذا سهو فان القدوري لم يتعرض لصفة صلاة العيد أصلا وقوله وتجب صلاة العيد على من تجب عليه الجمعة زيادة في البداية (قوله وجه الاول مواظبة النبي صلى الله عليه وسلم) أي من غير ترك وهو ثابت في بعض النسخ أما مطلق المواظبة فلا يفيد الوجوب واقتصر المصنف لما رأى أن الاستدلال بقوله تعالى ولتكبروا الله على ما هداكم غير ظاهر لانه ظاهر في التكبير لا صلاة العيد وهو يصدق على التعظيم بلفظ التكبير وغيره ولو حمل على خصوص لفظه كان التكبير الكائن في صلاة العيد مخرجا له عن العهدة وهو لا يستلزم وجوب الصلاة لجواز إيجاب شئ في مسنون بمعنى من فعل سنة صلاة العيد وجب عليه التكبير نعم لو وجب ابتداء وشرطت الصلاة في صحته وجبت الصلاة لان ايجاب المشروط ايجاب الشرط لكنه لم يقل به أحد وكذا الاستدلال بأنه شعار للدين مقصود لذاته يقام ابتداء بخلاف الاذان وصلاة الكسوف لانه لغيره فتجب كالجمعة غير مستلزم لجواز استنان شعار كذلك مع أنه تعدية بغير حكم الاصل الى الفرع اذ حكم الاصل الافتراض الا أن يحمل اللزوم فيصح القياس وكونه على خلاف قدر ثبوته في الاصل غير قادح بل ذلك واجب فيما اذا كان حكم الاصل بقاطع فانه اذا عدي بالقياس لا يثبت في الفرع قطعا لان القياس لا يفيد القطع أصلا (قوله والاول هو الاصح) رواية ودراية للمواظبة بلا ترك وحديث الاعرابي اما لم يكن علمه لانه من أهل البوادي ولا صلاة عيد فيها أو كان قبل وجوبها (قوله أن يطعم) الانسان ويستحب كون ذلك المطعوم حلوا لما في البخاري كان صلى الله عليه وسلم لا يغدو يوم الفطر حتى يأكل تمرات ويأكلهن وترا وأما حديث الغسل للعيدين فتقدم في الطهارة وحديث لبسه جبة فنك أو صوف غريب وروى البيهقي من طريق الشافعي أنه صلى الله عليه وسلم كان يلبس برد حبرة في كل عيد ورواه الطبراني في الاوسط كان صلى الله عليه وسلم يلبس يوم العيد بردة حمراء انتهى واعلم أن الحلة الحمراء عبارة عن ثوبين من اليمن فيهما خطوط حمر وخضر لا أنه أحمر بحت فليكن محمل البردة أحدهما (قوله ويتوجه الى المصلى) والسنة أن يخرج الامام الى الجبانة ويستخلف من يصلي بالضعفاء في المصر بناء على أن صلاة العيد في موضعين جائزة بالاتفاق وعند محمد تجوز في ثلاثة مواضع وان لم يستخلف له ذلك وتخرج العجائز للعيد لا الشواب ولا يخرج المنبر الى الجبانة واختلفوا في بناء المنبر بالجبانة قال بعضهم يكره وقال خواهر زاده حسن في زماننا وعن أبي حنيفة لا بأس به (قوله ولا يكبر الخ) الخلاف في الجهر بالتكبير في الفطر لا في أصله لانه داخل في عموم ذكر الله تعالى فعندهما يجهر به كالاضحى وعنده لا يجهر وعن أبي حنيفة كقولهما وفي الخلاصة ما يفيد أن الخلاف في أصل التكبير وليس بشئ اذ لا يمنع من ذكر الله بسائر الالفاظ في

وفي الجامع الصغير بلفظ السنة والمراد من اجتماع العيدين كون يوم الفطر أو الاضحى يوم الجمعة وغلب لفظ العيد لخفته كما في العمرين أو لذكورته كما في القمرين (ولا يترك واحد منهما) أما الجمعة فلانها فريضة وأما العيد فلان تركها بدعة وضلال قوله (وجه الاول مواظبة النبي صلى الله عليه وسلم عليها) وفي بعض النسخ وقع بلفظ من غير ترك وهو لا يحتاج الى عناية وفي بعضها ليس كذلك ويحتاج الى أن يقال معناه ذلك وانما تركه اعتمادا على ما ذكر في آخر باب ادراك الفريضة ولا سنة دون المواظبة والمواظبة انما تكون دليل الوجوب اذا كانت من غير ترك وقوله (وجه الثاني) ظاهر وقوله (ولا يكبر عند أبي حنيفة في طريق المصلى) يعني جهرا في الطريق الذي يخرج منه الى عيد الفطر وهذه رواية المعلى عنه وروى الطحاوي عن استاذه ابن عمران البغدادي عنه أنه يكبر في طريق المصلى في عيد الفطر جهرا وبه أخذ أبو يوسف ومحمد اعتبارا بالاضحى

قال المصنف (والاول أصح) أقول قوله في رواية الجامع ولا يترك واحد منهما يشهد للوجوب (قوله وغلب لفظ العيد) أقول أي على لفظ الجمعة

وجه الاول أن الاصل فى الثناء الاخفاء والشرع ورد به فى الاضحى لانه يوم تكبير قال الله تعالى واذكروا الله فى أيام معدودات جاء فى التفسير أن المراد به التكبير فى هذه الايام (ولا كذلك يوم الفطر) لانه لم يرد به الشرع وليس فى معناه أيضا لان عيد الاضحى اختص بركن من أركان الحج والتكبير شرع علما على وقت أفعال الحج وليس فى شوال ذلك فان قيل لا نسلم أن الشرع لم يرد به فان الله تعالى قال ولتكملوا العدة ولتكبروا الله على ما هداكم

أخبر بالتكبير بعد اكمال عدة أيام شهر رمضان وروى نافع عن ابن عمر أن رسول الله صلى الله عليه وسلم كان يخرج يوم الفطر ويوم الاضحى رافعا صوته بالتكبير وهذا نص فى الباب أجيب بأن المراد بما فى الآية التكبير فى صلاة العيد والمعنى صلوا صلاة العيد وكبروا الله فيها ومدار الحديث على الوليد بن محمد عن الزهرى والوليد متروك الحديث قال (ولا يتنفل فى المصلى قبل العيد) التنفل قبل صلاة العيد فى المصلى وغيره للامام وغيره مكروه كما فى الكتاب وقد ورد النهى والانكار فى ذلك عن الصحابة كثيرا روى عن ابن مسعود وحذيفة أنهما قاما فنهيا الناس عن الصلاة قبل الامام يوم الفطر وروى أن عليا خرج الى المصلى فرأى قوما يصلون فقال ما هذه الصلاة التى لم نكن نعرفها على عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم فقيل له ألا تنهاهم فقال أكره أن أكون الذى ينهى عبدا اذا صلى وقوله (خاصة وعامة) نصب على الحال من الضمير الذى فى المستقر فى الظرف

وقوله (واذا حلت الصلاة) عبر بالحلال عن جوازها لانها كانت حراما قبل ارتفاع الشمس لما مر فى الحديث وقوله (لانه عليه الى السلام كان يصلى العيد والشمس على قيد رمح) أى قدر رمح (أو رمحين) دليل دخول الوقت وقوله (ولما شهدوا بالهلال) دليل خروج الوقت وذلك لانه عليه السلام (أمر بالخروج الى المصلى من الغد) لاجل الصلاة وكان ذلك تأخيرا بلا عذر سماوى ولو لم يخرج الوقت لما فعل ذلك

وله ان الاصل فى الثناء الاخفاء والشرع ورد به فى الاضحى لانه يوم تكبير ولا كذلك يوم الفطر (ولا يتنفل فى المصلى قبل العيد) لانه عليه السلام لم يفعل ذلك مع حرصه على الصلاة ثم قيل الكراهة فى المصلى خاصة وقيل فيه وفى غيره عامة لانه عليه السلام لم يفعله (واذا حلت الصلاة بارتفاع الشمس دخل وقتها الى الزوال فاذا زالت الشمس خرج وقتها) لانه عليه السلام كان يصلى العيد والشمس على قيد رمح أو رمحين ولما شهدوا بالهلال بعد الزوال أمر بالخروج الى المصلى من الغد

شئ من الاوقات بل من ايقاعه على وجه البدعة فقال أبو حنيفة رفع الصوت بالذكر بدعة يخالف الامر من قوله تعالى واذكر ربك فى نفسك تضرعا وخيفة ودون الجهر من القول فيقتصر فيه على مورد الشرع وقد ورد به فى الاضحى وهو قوله تعالى واذكروا الله فى أيام معدودات جاء فى التفسير أن المراد التكبير فى هذه الايام والاولى الاكتفاء فيه بالاجماع عليه لما سنذكر فى قوله تعالى ولتكبروا الله على ما هداكم فان قيل فقد قال تعالى ولتكملوا العدة ولتكبروا الله على ما هداكم وروى الدارقطنى عن سالم أن عبد الله بن عمر أخبره أن رسول الله صلى الله عليه وسلم كان يكبر فى الفطر من حين يخرج من بيته حتى يأتى المصلى فالجواب أن صلاة العيد فيها التكبير والمذكور فى الآية بتقدير كونه أمرا على ما تقدم فيه أعم منه ومما فى الطريق فلا دلالة له على التكبير المتنازع فيه لجواز كونه ما فى الصلاة ولما كان دلالتها عليه ظنية لاحتمال التعظيم كان الثابت الوجوب والحديث المذكور ضعيف بموسى بن محمد بن عطاء أبى الطاهر المقدسى ثم ليس فيه أنه كان يجهر به وهو محل النزاع وكذا روى الحاكم مرفوعا ولم يذكر الجهر نعم روى الدارقطنى عن نافع موقوفا على ابن عمر أنه كان اذا غدا يوم الفطر ويوم الاضحى يجهر بالتكبير حتى يأتى المصلى ثم يكبر حتى يأتى الامام قال البيهقى الصحيح وقفه على ابن عمر وقول صحابى لا يعارض به عموم الآية القطعية الدلالة أعنى قوله تعالى واذكر ربك الى قوله ودون الجهر وقال صلى الله عليه وسلم خير الذكر الخفى فكيف وهو معارض بقول صحابى آخر روى عن ابن عباس أنه سمع الناس يكبرون فقال لقائده أكبر الامام قيل لا قال أجن الناس أدركنا مثل هذا اليوم مع النبى صلى الله عليه وسلم فما كان أحد يكبر قبل الامام وقال أبو جعفر لا ينبغى أن تمنع العامة عن ذلك لقلة رغبتهم فى الخيرات ويستحب أن يرجع من غير الطريق التى ذهب منها الى المصلى لان مكان القربة يشهد ففيه تكثير للشهود (قوله ولا يتنفل فى المصلى قبل صلاة العيد) وعامة المشايخ على كراهة التنفل قبلها فى المصلى والبيت وبعدها فى المصلى خاصة لما فى الكتب الستة عن ابن عباس أن النبى صلى الله عليه وسلم خرج فصلى يوم العيد لم يصل قبلها ولا بعدها وأخرج الترمذى عن ابن عمر أنه خرج فى يوم عيد فلم يصل قبلها ولا بعدها وذكر أن النبى صلى الله عليه وسلم فعله وصححه الترمذى وهذا النفى بعد الصلاة محمول عليه فى المصلى لما روى ابن ماجه أخبرنا محمد بن يحيى عن الهيثم بن جميل عن عبد الله ابن عمرو الرقى عن عبد الله بن محمد بن عقيل بن أبى طالب عن عطاء بن يسار عن أبى سعيد الخدرى قال كان رسول الله صلى الله عليه وسلم لا يصلى قبل العيد شيأ فاذا رجع الى منزله صلى ركعتين (قوله لان النبى صلى الله عليه وسلم كان يصلى العيد الخ) استدل بالحديثين على أن وقتها من الارتفاع

(قوله وكان ذلك تأخيرا بلا عذر سماوى) أقول أى التأخير الى الغد

لان الصلاة في وقتها أولى وفعله عليه السلام لا يحمل الاعلى الاولى مهما أمكن وقوله (ويصلي الامام بالناس ركعتين) ظاهر وحاصله أن الزوائد عندنا ثلاث والموالاة في القراءة خلافا له وقوله (وظهر عمل العامة) أي عمل الناس كافة

(ويصلي الامام بالناس ركعتين يكبر في الأولى للافتتاح وثلاثا بعدها ثم يقرأ الفاتحة وسورة ويكبر تكبيرة يركع بها ثم يبتدئ في الركعة الثانية بالقراءة ثم يكبر ثلاثا بعدها ويكبر رابعة يركع بها) وهذا قول ابن مسعود وهو قولنا وقال ابن عباس يكبر في الاولى للافتتاح وخمسا بعدها وفي الثانية يكبر خمسا ثم يقرأ وفي رواية يكبر أربعا وظهر عمل العامة اليوم بقول ابن عباس لامر بنيه الخلفاء فأما المذهب فالقول الاول لان التكبير ورفع الايدي خلاف المعهود فكان الاخذ بالاقل أولى ثم التكبيرات من أعلام الدين حتى يجهر به فكان الاصل فيه الجمع وفي الركعة الاولى يجب الحاقها بتكبيرة الافتتاح لقوتها من حيث الفرضية والسبق وفي الثانية لم يوجد الا تكبيرة الركوع فوجب الضم اليها

الى الزوال وذكر الحديث الاول كما ذكر وفي أبي داود وابن ماجه عن يزيد بن خمير بضم المعجمة قال خرج عبد الله بن بسر رضي الله عنه صاحب رسول الله صلى الله عليه وسلم مع الناس في يوم عيد فطر أو أضحى فأنكر ابطاء الامام فقال انا كنا مع النبي صلى الله عليه وسلم قد فرغنا ساعتنا هذه وذلك حين التسبيح صححه النووي في الخلاصة والمراد بالتسبيح التنفل وفي أبي داود والنسائي أن ركبا جاؤا الى رسول الله صلى الله عليه وسلم يشهدون أنهم رأوا الهلال بالامس فأمرهم أن يفطروا واذا أصبحوا يغدوا الى مصلاهم وبين في رواية ابن ماجه والدارقطني أنهم قدموا آخر النهار ولفظه عن أبي عمير بن أنس حدثني عمومتي من الانصار من أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم قالوا أغمي علينا هلال شوال فأصبحنا صياما فجاء ركب من آخر النهار فشهدوا عند رسول الله صلى الله عليه وسلم أنهم رأوا الهلال بالامس فأمرهم رسول الله صلى الله عليه وسلم أن يفطروا وأن يخرجوا الى عيدهم من الغد قال الشيخ جمال الدين وبهذا اللفظ حسن الدارقطني اسناده هذا وصححه النووي في الخلاصة ولا يخفى بعد هذا أن لفظ آخر النهار يصدق على الوقت المكروه من بعد العصر وقبله فأمره صلى الله عليه وسلم اياهم بالخروج من الغد لا يستلزم كونه لخروج الوقت بدخول الزوال لجواز كونه الكراهة في ذلك الوقت فلا بد من دليل يفيد أن المراد بآخر النهار ما بعد الظهر أو يكون في تعيين وقتها هذا اجماع فيغني عنه وقد وجد ذلك الدليل وهو ما وقع في بعض طرقه من رواية الطحاوي حدثنا فهد حدثنا عبد الله بن صالح حدثنا هشيم بن بشير عن أبي بشر جعفر بن اياس عن أبي عمير بن أنس بن مالك أخبرني عمومتي من الانصار أن الهلال خفي على الناس في آخر ليلة من شهر رمضان في زمن رسول الله صلى الله عليه وسلم فأصبحوا صياما فشهدوا عند رسول الله صلى الله عليه وسلم بعد زوال الشمس أنهم رأوا الهلال الليلة الماضية فأمر رسول الله صلى الله عليه وسلم الناس بالفطر فأفطروا تلك الساعة وخرج بهم من الغد فصلى بهم صلاة العيد (قوله وهذا قول ابن مسعود) اعلم أنه روي عن رسول الله صلى الله عليه وسلم ما يوافق رأي الشافعي وما يوافق رأينا وكذا عن الصحابة أما عنه صلى الله عليه وسلم ففي أبي داود وابن ماجه عن عائشة كان صلى الله عليه وسلم يكبر في العيدين في الاولى بسبع وفي الثانية بخمس قبل القراءة سوى تكبيرتي الركوع ورواه الحاكم وقال تفرد به ابن لهيعة وقد استشهد به مسلم قال وفي الباب عن عائشة وابن عمر وأبي هريرة والطرق اليهم فاسدة وفي أبي داود وابن ماجه أيضا عن عبد الله بن عمرو ابن العاص قال قال النبي صلى الله عليه وسلم التكبير في الفطر سبع في الاولى وخمس في الثانية والقراءة بعدهما كلتيهما زاد الدارقطني بعد وخمس في الثانية سوى تكبيرة الصلاة قال النووي قال الترمذي في العلل سألت البخاري عنه فقال صحيح وأخرج الترمذي وابن ماجه عن كثير بن عبد الله

(بقول ابن عباس لامر بنيه الخلفاء) فان الولاية لما انتقلت اليهم أمروا الناس بالعمل في التكبيرات بقول جدهم وكتبوا في مناشيرهم ذلك وعن هذا صلى أبو يوسف بالناس حين قدم بغداد صلاة العيد وكبر تكبير ابن عباس فانه صلى خلفه هرون الرشيد وأمره بذلك وكذا روي عن محمد لا مذهبا واعتقادا فان المذهب هو القول الاول وهو قول ابن مسعود وهو مذهب عمر وأبي موسى الاشعري وحذيفة وابن الزبير وأبي هريرة وأبي مسعود الانصاري فكان أولى بالاخذ وقال أبو بكر الرازي حدث الطحاوي مسندا الى النبي صلى الله عليه وسلم أنه صلى يوم العيد وكبر أربعا ثم أقبل بوجهه حين انصرف فقال أربع لا تسهو كتكبير الجنائز وأشار بأصابعه وقبض ابهامه ففيه قول وفعل واشارة الى أصل وتأكيد فلا جرم كان الاخذ به أولى وأراد بقوله أربعا أربع تكبيرات متوالية ولان التكبير ورفع الايدي من حيث المجموع خلاف المعهود في الصلوات فكان الاخذ بالقليل أولى ثم التكبير من أعلام الدين حتى يجهر به كتكبيرة الافتتاح وكان الاصل فيه الجمع لان الجنسية علة الضم ففي الركعة الاولى يجب الحاقها بتكبيرة الافتتاح لقوتها من حيث الفرضية والسبق وفي الثانية لم يوجد الا تكبيرة الركوع فوجب الضم اليها

ابن عمرو بن عوف المزني عن أبيه عن جده أن رسول الله صلى الله عليه وسلم كبر في العيدين في الاولى سبعا قبل القراءة وفي الآخرة خمسا قبل القراءة قال الترمذي حديث حسن وهو أحسن شئ روى في هذا الباب وقال في علله الكبرى سألت محمدا عن هذا الحديث فقال ليس في هذا الباب أصح منه وبه أقول وقد رويت أحاديث عدة غيرها توافق هذه وفي أبي داود ما يعارضها وهو أن سعيد بن العاص سأل أبا موسى الاشعري وحذيفة بن اليمان كيف كان رسول الله صلى الله عليه وسلم يكبر في الاضحى والفطر فقال أبو موسى كان يكبر أربعا تكبيره على الجنائز فقال حذيفة صدق فقال أبو موسى كذلك كنت أكبر في البصرة حيث كنت عليهم سكت عنه أبو داود ثم المنذري في مختصره وهو ملحق بحديثين اذ تصديق حذيفة رواية لمثله وسكوت أبي داود والمنذري تصحيح أو تحسين منهما وتضعيف ابن الجوزي له بعبد الرحمن بن ثوبان نقلا عن ابن معين والامام أحمد معارض بقول صاحب التنقيح فيه وثقه غير واحد وقال ابن معين ليس به بأس لكن أبو عائشة في سنده قال ابن القطان لا أعرف حاله وقال ابن حزم مجهول ولو سلم فحديث ابن لهيعة ضعيف أيضا به ولو لم يظهر فيه سبب غيره فكيف وقد بان اضطرابه فيه فمرة وقع فيه عن ابن لهيعة عن يزيد بن أبي حبيب عن الزهري ومرة عنه عن عقيل عن الزهري وقيل عنه عن أبي الاسود عن عروة عن عائشة وقيل عنه عن الاعرج عن أبي هريرة قال الدارقطني والاضطراب فيه من ابن لهيعة والحديثان اللذان بلسانه منع القول بتصحيحهما ابن القطان في كتابه وأوله وقال ونحن وان خرجنا عن ظاهر اللفظ لكن أوجبه أن كثير بن عبد الله عندهم متروك قال أحمد لا يساوي شيأ وضرب على حديثه في المسند ولم يحدث عنه وقال ابن معين ليس حديثه بشئ وقال النسائي والدارقطني متروك وقال أبو زرعة واهي الحديث وأقطع الشافعي رحمه الله فيه القول وقال ابن حنبل رحمه الله ليس في تكبير العيدين عن النبي صلى الله عليه وسلم حديث صحيح وانما آخذ فيه بفعل أبي هريرة وأما عن الصحابة فأخرج عبد الرزاق أخبرنا سفيان الثوري عن أبي اسحق عن علقمة والاسود أن ابن مسعود كان يكبر في العيدين تسعا أربعا قبل القراءة ثم يكبر فيركع وفي الثانية يقرأ فاذا فرغ كبر أربعا ثم ركع أخبرنا معمر عن أبي اسحق عن علقمة والاسود قالا كان ابن مسعود جالسا وعنده حذيفة وأبو موسى الاشعري فسألهم سعيد بن العاص عن التكبير في صلاة العيد فقال حذيفة سل الاشعري فقال الاشعري سل عبد الله فانه أقدمنا وأعلمنا فسأله فقال ابن مسعود يكبر أربعا ثم يقرأ ثم يكبر فيركع ثم يقوم في الثانية فيقرأ ثم يكبر أربعا بعد القراءة طريق آخر رواه ابن أبي شيبة حدثنا هشيم أخبرنا مجالد عن الشعبي عن مسروق قال كان عبد الله بن مسعود يعلمنا التكبير في العيدين تسع تكبيرات خمس في الاولى وأربع في الآخرة ويوالي بين القراءتين والمراد بالخمس تكبيرة الافتتاح والركوع وثلاث زوائد وبالاربع تكبيرة الركوع طريق آخر رواه محمد بن الحسن أخبرنا أبو حنيفة عن حماد بن أبي سليمان عن ابراهيم النخعي عن عبد الله بن مسعود وكان قاعدا في مسجد الكوفة ومعه حذيفة بن اليمان وأبو موسى الاشعري فخرج عليهم الوليد بن عقبة بن أبي معيط وهو أمير الكوفة يومئذ فقال ان غدا عيدكم فكيف أصنع فقالا أخبره يا أبا عبد الرحمن فأمره عبد الله بن مسعود أن يصلي بغير أذان ولا اقامة وأن يكبر في الاولى خمسا وفي الثانية أربعا وأن يوالي بين القراءتين وأن يخطب بعد الصلاة على راحلته قال الترمذي وقد روي عن ابن مسعود أنه قال في التكبير في العيد تسع تكبيرات في الاولى خمسا قبل القراءة وفي الثانية يبدأ بالقراءة ثم يكبر أربعا مع تكبيرة الركوع وقد روي عن غير واحد من الصحابة نحو هذا وهذا أثر صحيح قاله بحضرة جماعة من الصحابة ومثل هذا يحمل على الرفع لانه مثل نقل أعداد الركعات فان قيل روي عن أبي هريرة وابن عباس رضي الله عنهم ما يخالفه قلنا غايته معارضة ويترجح أثر ابن مسعود بابن مسعود مع أن المروي عن ابن عباس

وقوله (والشافعي أخذ بقول ابن عباس الا أنه حمل المروي على الزوائد فصارت التكبيرات عنده خمسة عشر أو ستة عشر) فيه اشتباه لان قوله حمل المروي اما أن يريد به المروي في هذا الكتاب بقوله أولا وقال ابن عباس يكبر في الاولى للافتتاح وخمسا بعدها وفي الثانية يكبر خمسا ثم يقرأ وفي رواية يكبر أربعا أو غير ذلك فان كان الثاني كان في الكلام تعقيد يعلو قدر المصنف عن ذلك وان كان الاول لم ترتق التكبيرات الى ذلك المقدار لان الزوائد فيه تسع أو عشر وبالاصليات تكون ثنتي عشرة أو ثلاث عشرة وأيضا قال وظهر عمل العامة اليوم بقول ابن عباس ثم قال والشافعي أخذ بقول ابن عباس وذلك يقتضي أن يكون عمل العامة اليوم على خمسة عشر تكبيرة أو ستة عشر وليس كذلك وازالة ذلك أن يقال روي عن ابن عباس روايتان احداهما أنه يكبر في العيدين ثلاث عشرة تكبيرة والاخرى أنه يكبر ثنتي عشرة تكبيرة ففسر علماؤنا

روايته بأن ذلك انما هو باضافة الاصليات لان الاصليات ثلاث تكبيرة الافتتاح وتكبيرتا الركوع في الركعتين فاذا أضيفت الى خمسة وخمسة كانت ثلاثة عشر واذا أضيفت الى خمسة وأربعة صارت ثنتي عشرة وعلى هذا عمل العامة اليوم (وحمل الشافعي المروي على الزوائد) فاذا أضيفت اليها الاصليات صارت خمسة عشر أو ستة عشر فكان مراده بالمروي ما روي عن ابن عباس ولا تعقيد في ذلك لان التفسير المذكور في الكتاب يدل عليه ومعنى قوله وظهر عمل العامة اليوم بقول ابن عباس على تفسير علمائنا لا على ما حمل عليه الشافعي ويظهر من هذا البتة أن ما عليه عمل أصحابنا انما هو مذهب ابن عباس لا مذهب الشافعي قال في المحيط ثم عملوا برواية الزيادة في عيد الفطر وبرواية النقصان في عيد الاضحى عملا بالروايتين وخصوا الاضحى بالنقصان لاستعجال الناس بالقرابين وقوله (ويرفع يديه في تكبيرات العيدين) ظاهر وليس بين التكبيرات ذكر مسنون وروي عن أبي حنيفة أنه يسكت بين كل تكبيرتين بقدر ثلاث تسبيحات لان صلاة العيد تقام بجمع عظيم فلو والى بين التكبيرات لاشتبه على من كان نائيا عن الامام والاشتباه يزول بهذا القدر من المكث وقال في المبسوط ليس هذا القدر بلازم بل يختلف ذلك بكثرة الزحام وقلته لان المقصود ازالة الاشتباه عن القوم وذلك يختلف بحسب كثرة القوم وقلتهم (وعن أبي يوسف أنه لا يرفع) يديه لان الرفع سنة الافتتاح ولا افتتاح في الزوائد فلا رفع كما في تكبيرة الركوع (والحجة عليه ما روينا) لان ما قاله قياس ترك بالاثر ويأتي بالثناء عقيب تكبيرة الافتتاح قبل الزوائد وكذلك التعوذ عند أبي يوسف وعند محمد يستعيذ عند القراءة

والشافعي أخذ بقول ابن عباس الا أنه حمل المروي كله على الزوائد فصارت التكبيرات عنده خمس عشرة أو ست عشرة قال (ويرفع يديه في تكبيرات العيدين) يريد به ماسوى تكبيرتي الركوع لقوله عليه السلام لا ترفع الايدي الا في سبع مواطن وذكر من جملتها تكبيرات الاعياد وعن أبي يوسف أنه لا يرفع والحجة عليه ما روينا

متعارض فروي عنه كمذهبهم من رواية ابن أبي شيبة حدثنا وكيع عن ابن جريج عن عطاء أن ابن عباس كبر في عيد ثلاث عشرة سبعا في الاولى وستا في الآخرة حدثنا يزيد بن هرون أخبرنا حميد عن عمار بن أبي عمار أن ابن عباس كبر في عيد ثنتي عشرة تكبيرة سبعا في الاولى وخمسا في الآخرة وروي عنه كمذهبنا فروى ابن أبي شيبة حدثنا هشيم أخبرنا خالد الحذاء عن عبد الله بن الحارث قال صلى ابن عباس يوم عيد فكبر تسع تكبيرات خمسا في الاولى وأربعا في الآخرة ووالى بين القراءتين ورواه عبد الرزاق وزاد فيه وفعل المغيرة بن شعبة مثل ذلك فاضطرب المروي وأثر ابن مسعود لو لم يسلم كان مقدما فكيف وهو سالم الاضطراب معارضه وبه يترجح المرفوع الموافق له ويختص ترجيح الموالاة بين القراءتين منه بأن التكبير ثناء والثناء شرع في الاولى أول وهو دعاء الافتتاح فيقدم تكبيرها وحيث شرع في الثانية شرع مؤخرا وهو القنوت فيؤخر تكبير الثانية على وفق المعهود (قوله والشافعي أخذ بقول ابن عباس) يعني المروي عنه من التكبيرات ثنتي عشرة أو ثلاث عشرة والمصنف لم يذكر الروايتين هكذا عنه بل انه يكبر في الاولى للافتتاح وخمسا بعدها وفي الثانية خمسا ثم يقرأ وأربعا الا أن هذا بعد ما علم من طريقتنا أن كل مروي في العدد يحمل على شموله الاصليات والزوائد تلتفت منه الى كون المروي عنه ثلاث عشرة تكبيرات الافتتاح والركوعين مع العشر أو التسع فاكتفى بهذا القدر من اللزوم في الاحالة على المروي عن ابن عباس الا أن عد تكبيرة الافتتاح في الاولى دون تكبيرة القيام في الثانية تخصيص من غير مخصص وعلى اعتبارها انما يقع الالتفات الى كون المروي أربع عشرة وثلاث عشرة فان قيل المخصص اتصال الافتتاح بالزوائد قلنا فلم يجب عد تكبيرة ركوع الاولى وعلى عدم اعتباره يقع الالتفات الى كونه أحد عشر أو عشرا (قوله وذكر من جملتها تكبيرات الاعياد) تقدم الحديث في باب صفة الصلاة وليس فيه تكبيرات الاعياد والله تعالى أعلم فما روي عن أبي يوسف أنه لا ترفع الايدي فيها لا يحتاج فيه الى القياس على تكبيرات الجنائز بل يكفي فيه كون المتحقق من الشرع ثبوت التكبير ولم يثبت الرفع فيبقى على العدم الاصلي ويسكت بين كل تكبيرتين قدر ثلاث تسبيحات

قال (ثم يخطب بعد الصلاة خطبتين) بذلك ورد النقل المستفيض (يعلم الناس فيها صدقة الفطر وأحكامها) لانها شرعت لاجله (ومن فاتته صلاة العيد مع الامام لم يقضها) لان الصلاة بهذه الصفة لم تعرف قربة الابشرائط لاتتم بالمنفرد (فان غم الهلال وشهدوا عند الامام برؤية الهلال بعد الزوال صلى العيد من الغد) لان هذا تأخير بعذر

فان الموالاة توجب الاشتباه على الناس وان كان من الكثرة بحيث لايكفي في دفع الاشتباه عنهم هذا القدر فصل بأكثر أو كان يكفي لذلك أقل سكت أقل وليس بين التكبيرات عند نا ذكر مسنون لانه لم ينقل وينبغي أن يقرأ في ركعتي العيد بسبح اسم ربك الاعلى وهل أتاك حديث الغاشية روى أبو حنيفة عن ابراهيم بن محمد بن المنتشر عن أبيه عن حبيب بن سالم عن النعمان بن بشير عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه كان يقرأ في العيدين ويوم الجمعة بسبح اسم ربك الاعلى وهل أتاك حديث الغاشية ورواه أبو حنيفة رحمه الله مرة في العيدين فقط ﴿فروع﴾ أدرك الامام راكعا يحرم ثم ان غلب على ظنه ادراكه في الركوع ان كبر قائما كبر قائما ثم ركع لان القيام هو المحل الاصلي للتكبير ويكبر برأى نفسه لانه مسبوق وهو منفرد فيما يقضي والذكر الفائت يقضى قبل فراغ الامام بخلاف الفعل وان خشي فوت ركوع الامام ركع وكبر في ركوعه خلافا لابي يوسف ولا يرفع يديه لان الوضع على الركبتين سنة في محله والرفع يكون سنة لافي محله وان رفع الامام رأسه سقط عنه مابقي من التكبير لانه ان أتى به في الركوع لزم ترك المتابعة المفروضة للواجب والقومة ليست معتبرة بل شرعت للفصل حتى لم يصر مدركا للركعة بادراكها فلا تكون محلا للتكبير أداء ولا قضاء ولو أدركه في القومة لا يقضيها فيه لانه يقضي الركعة مع تكبيراتها المأموم يتبع الامام وان خالف رأيه لانه بالاقتداء احكمه على نفسه فيما يجتهد فيه فلو جاوز أقوال الصحابة ان سمع منه التكبير لا يتابعه واختلفوا فيه قيل يتبعه الى ثلاث عشرة وقيل الى ست عشرة فان زاد عليه فقد خرج عن حد الاجتهاد فلا يتابعه لتيقن خطئه كالمتابعة في المنسوخ وان سمع من المبلغ كبر معه ولو زاد على ست عشرة لجواز الخطا من المبلغ فيما سبق فلا يترك الواجب للاحتمال واللاحق يكبر برأى امامه لانه خلفه بخلاف المسبوق ومن دخل مع الامام في صلاة العيد في التشهد يقضي بعد فراغ الامام صلاة العيد بالاتفاق بخلاف الجمعة ولو قرأ الفاتحة أو بعضها فذكر أنه لم يكبر كبر وأعاد القراءة وان ذكر بعد ضم السورة كبر ولم يعد لان القراءة تمت بالكتاب والسنة فلا يحتمل النقض بخلاف ماقبله فانها لم تتم اذلم يتم الواجب فكأنه لم يشرع فيها فيعيدها رعاية للترتيب ولو سبق بركعة ورأى رأى ابن مسعود رضي الله عنه يقرأ أولا ثم يقضي ثم يكبر تكبيرات العيد وفي النوادر يكبر أولا لان مايقضيه المسبوق أول صلاته في حق الاذكار اجماعا وجه الظاهر أن البداءة بالتكبير يؤدي الى الموالاة بين التكبيرات وهو خلاف الاجماع ولو بدأ بالقراءة يكون موافقا لعلي رضي الله عنه لانه بدأ بالقراءة فيهما ولو كبر الامام أربعا برأى ابن عباس فتحول الى رأى ابن مسعود يدع مابقي من التكبير ويبدأ في الثانية بالقراءة لان تبدل الرأى يظهر في المستقبل ولو فرغ من التكبير فتحول الى رأى علي رضي الله عنه وهو في القراءة لا يعيد التكبير لان مامضى على الصحة لانه يؤدي الى توسيط القراءة بين التكبيرات وهو خلاف الاجماع ولو كبر برأى ابن مسعود فتحول الى رأى ابن عباس بعد ماقرأ الفاتحة كبر مابقي وأعاد الفاتحة وان تحول بعد ضم السورة لا يعيد القراءة (قوله ثم يخطب خطبتين بذلك ورد النقل المستفيض) لاشك في ورود النقل مستفيضا بالخطبة أما بالتنصيص على الكيفية المستمرة فلا الاماروى ابن ماجه حدثنا يحيى بن حكيم حدثنا أبو بحر حدثنا عبيد الله بن عمرو الرقي حدثنا اسمعيل بن مسلم حدثنا أبو الزبير عن جابر قال خرج رسول الله صلى الله عليه وسلم يوم فطر أو أضحى فخطب قائما ثم قعد قعدة ثم قام قال النووي في الخلاصة وماروى عن ابن مسعود أنه

قال (ثم يخطب بعد الصلاة خطبتين) الخطبة في صلاة العيد تخالف خطبة الجمعة من وجهين أحدهما أن الجمعة لاتجوز بلا خطبة بخلاف العيد الثاني أنها في الجمعة متقدمة على الصلاة بخلاف العيد ولو قدمها في العيد أيضا جاز ولا تعاد الخطبة بعد الصلاة وما في الكتاب ظاهر وقوله (ومن فاتته صلاة العيد مع الامام) أي أدى الامام صلاة العيد ولم يؤدها هو (لم يقضها) عندنا خلافا للشافعي فانه قال يصلي وحده كما يصلي مع الامام لان الجماعة والسلطان ليس بشرط عنده فكان له أن يصلي وحده وعندنا هي صلاة لاتجوز اقامتها الابشرائط مخصوصة من الجماعة والسلطان فاذا فاتت عجز عن قضائها فان قيل هي قائمة مقام صلاة الضحى ولهذا تكره صلاة الضحى قبل صلاة العيد فاذا عجز عنها يصير الى الاصل كالجمعة اذا فاتت فانه يصير الى الظهر أجيب بأنا ان سلمنا ذلك لايضرنا لانه اذا عجز عاد الامر الى أصل هو صلاة الضحى وهي غير واجبة فيتخير وفي الجمعة اذا عجز عاد الى أصل هو فرض فيلزمه أداؤه

(قوله ولا تعاد الخطبة بعد الصلاة) أقول يعني لو كان قدم الخطبة (قوله فان قيل هي قائمة مقام صلاة الضحى الخ) أقول الكلام في القضاء وماذكر ليس بقضاء كما لايخفى

وقدورد فيه الحديث (فان حدث عذر يمنع من الصلاة فى اليوم الثانى لم يصلها بعده) لان الاصل فيها أن لا تقضى كالجمعة الا أنا تركناه بالحديث وقدورد بالتأخير الى اليوم الثانى عند العذر (ويستحب فى يوم الاضحى أن يغتسل ويتطيب) لماذكرناه (ويؤخر الاكل حتى يفرغ من الصلاة) لما روى أنه عليه السلام كان لا يطعم فى يوم النحر حتى يرجع فيأكل من أضحيته ويتوجه الى المصلى (وهو يكبر) لانه عليه السلام كان يكبر فى الطريق (ويصلى ركعتين كالفطر) كذلك نقل (ويخطب بعدها خطبتين) لانه عليه السلام كذلك فعل (ويعلم الناس فيها الاضحية وتكبير التشريق) لانه مشروع الوقت والخطبة ما شرعت الا لتعليمه (فان كان عذر يمنع من الصلاة فى يوم الاضحى صلاها من الغد وبعد الغد ولا يصليها بعد ذلك) لان الصلاة مؤقتة بوقت الاضحية فتتقيد بأيامها لكنه مسىء فى التأخير من غير عذر لمخالفة المنقول (والتعريف الذى يصنعه الناس ليس بشىء) وهو أن يجتمع الناس يوم عرفة فى بعض المواضع تشبيها بالواقفين بعرفة لان الوقوف عرف عبادة مختصة بمكان مخصوص فلا يكون عبادة دونه كسائر المناسك

أنه قال السنة أن يخطب فى العيد بخطبتين يفصل بينهما بجلوس ضعيف غير متصل ولم يثبت فى تكرير الخطبة شىء والمعتمد فيه القياس على الجمعة فلو خطب قبل الصلاة خالف السنة ولا يعيد الخطبة (قوله وقدورد فيه الحديث) يعنى الذى تقدم وفيه ما قلنا (قوله لما روى الخ) أخرج الترمذى وابن ماجه وابن حبان فى صحيحه والحاكم فى المستدرك وصحح اسناده عن عبد الله بن بريدة عن بريدة قال كان رسول الله صلى الله عليه وسلم لا يخرج يوم الفطر حتى يطعم ولا يطعم يوم الاضحى حتى يرجع زاد الدارقطنى وأحمد فيأكل من الاضحية وصححه ابن القطان فى كتابه وصحح زيادة الدارقطنى أيضا (قوله لانه عليه السلام كان يكبر فى الطريق) حاصل ما رأيناه فيه كتبناه فيما تقدم (قوله ليس بشىء) ظاهر مثل هذا اللفظ أنه مطلوب الاجتناب وقال فى النهاية أى ليس بشىء يتعلق به الثواب وهو يصدق على الاباحة ثم قال وعن أبى يوسف ومحمد فى غير رواية الاصول أنه لا يكره لما روى أن ابن عباس رضى الله عنهما فعل ذلك بالبصرة انتهى وهذه المقاسمة تفيد أن مقابله من رواية الاصول الكراهة وهو الذى يفيده التعليل بأن الوقوف عهد قربة فى مكان مخصوص فلا يكون قربة فى غيره وجوابه عن المروى عن ابن عباس أنه ما كان للتشبه يقتضى أن الكراهة معلقة بقصد التشبه والاولى الكراهة للوجه المذكور ولان فيه حسم الفسدة اعتقادية تتوقع من العوام ونفس الوقوف وكشف الرؤس يستلزم التشبه وان لم يقصد فالحق أنه ان عرض الوقوف فى ذلك اليوم بسبب يوجبه كالاستسقاء مثلا لا يكره أما قصد ذلك اليوم بالخروج فيه فهو معنى التشبه اذا تأملت وما فى جامع التمرتاشى لو اجتمعوا لشرف ذلك اليوم جاز يحمل عليه بلا وقوف وكشف

﴿فصل فى تكبير التشريق﴾ والاضافة بيانية أى التكبير الذى هو التشريق فان التكبير لا يسمى تشريقا الا اذا كان بتلك الالفاظ فى شىء من الايام المخصوصة فهو حينئذ متفرع على قول الكل وما فى الكافى مما يدفع هذا وهو ما ذكر فى جواب الاعتراض على الاستدلال لابى حنيفة على اشتراط المصر بالتكبير بأثر لا جمعة ولا تشريق أى لا تكبير الا فى مصر بأنه يستلزم أن الاضافة فى تكبير التشريق معناها تكبير التكبير من أن المراد التشريق فى هذا الاثر لا فى تلك الاضافة يقتضى عدم صحة الاضافة على معنى التكبير لكن الحق صحتها على اعتبار اضافة العام الى الخاص مثل مسجد الجامع وحركة الاعراب فيجب اعتبارها كذلك تصحيحا فحينئذ ما قيل لقب الفصل انما وقع على قولهما لان شيأ من التكبير لا يقع فى أيام التشريق عند أبى حنيفة أو باعتبار القرب ليكون على قول الكل غير لازم وأيضا انما يلزم لو أضيفت التكبيرات الى أيام التشريق لكن انما أضيفت الى التشريق نفسه فانما يصح ماذكر اذا

وقوله (وقدورد فيه الحديث) أى المعهود وهو ما ذكره قبل هذا بقوله ولما شهدوا بالهلال بعد الزوال أمر بالخروج الى المصلى من الغد وما بعده ظاهر وقوله (والتعريف الذى يصنعه الناس) انما قيد بقوله يصنعه الناس لانه يجىء لمعان للاعلام والتطيب من العرف وهو الريح وانشاد الضالة والوقوف بعرفات والتشبيه بأهل عرفة وهو المراد هنا وقوله (ليس بشىء) أى ليس بشىء معتبر يتعلق به الثواب لما ذكر فى الكتاب وما نقل عن ابن عباس رضى الله عنهما أنه فعل ذلك بالبصرة محمول على أنه كان للدعاء لا تشبيها بأهل عرفة

﴿فصل فى تكبير التشريق﴾

تكبير التشريق لما كان ذكرا مختصا بالاضحى ناسب ذكره فى فصل على حدة ثم قيل ترجمة الفصل بتكبير التشريق وقع على قولهما لان شيأ من التكبير لا يقع فى أيام التشريق عند أبى حنيفة ويجوز أن يقال باعتبار القرب أخذ اسمه

وقوله (ويبدأ بتكبير التشريق) اختلف الصحابة في ابتداء التشريق وانتهائه فأما ابتداؤه فكبار الصحابة كعمر وعلي وابن مسعود قالوا يبدأ بالتكبير بعد صلاة الفجر من يوم عرفة وبه أخذ علماؤنا في ظاهر الرواية وصغارهم كعبد الله بن عباس وعبد الله بن عمر وزيد بن ثابت قالوا يبدأ بالتكبير من صلاة الظهر من يوم النحر واليه رجع أبو يوسف في بعض الروايات عنه وأما انتهاؤه فقال ابن مسعود صلاة العصر من أول أيام النحر فعنده ثمان صلوات يكبر فيها وبه أخذ أبو حنيفة وقال علي وابن عمر في احدى الروايتين عنه انتهاؤه من صلاة العصر من آخر أيام التشريق فيكون ثلاث وعشرون صلاة وبه أخذ أبو يوسف ومحمد ووجه كل من ذلك ماذكره في الكتاب وذكر في الخلاصة أن أيام النحر ثلاثة وأيام التشريق ثلاثة ويمضي ذلك في أربعة أيام فان العاشر من ذي الحجة نحر خاص والثالث عشر تشريق خاص واليومان فيما بينهما للنحر والتشريق وقوله (وهذا هو المأثور عن الخليل صلى الله عليه وسلم) قيل أصل ذلك ماروي أن جبريل لما جاء بالقربان خاف العجلة على ابراهيم عليهما السلام فقال الله أكبر الله أكبر فلما رآه ابراهيم قال لا اله الا الله والله أكبر فلما علم اسمعيل بالفداء قال الله أكبر ولله الحمد فبقي في الآخرين إما سنة أو واجبا على مايذكر وروى ابن عمر أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال أفضل ماقلت وقالت الانبياء قبلي يوم عرفة الله أكبر الله أكبر لا اله الا الله والله أكبر الله أكبر ولله الحمد قوله (مرة واحدة) احتراز عن قول الشافعي فانه يذكر التكبير ثلاث مرات وله في ذكر التهليل بعده قولان

﴿فصل في تكبيرات التشريق﴾

(ويبدأ بتكبير التشريق بعد صلاة الفجر من يوم عرفة ويختم عقيب صلاة العصر من يوم النحر) عند أبي حنيفة وقالا يختم عقيب صلاة العصر من آخر أيام التشريق والمسئلة مختلفة بين الصحابة فأخذا بقول علي أخذا بالاكثر اذ هو الاحتياط في العبادات وأخذ بقول ابن مسعود أخذا بالاقل لان الجهر بالتكبير بدعة والتكبير أن يقول مرة واحدة الله أكبر الله أكبر لا اله الا الله والله أكبر الله أكبر ولله الحمد هذا هو المأثور عن الخليل صلوات الله عليه

أريد بالتشريق أيام التشريق أو قدرت الايام مقحمة بين المتضايفين ولا داعي اليه فليرد به ماذكرنا ولو أريد الذبح نفسه على بعد اضافة التكبير للذبح لم يلزم ماذكر وهو ظاهر وعلى هذا فما في الخلاصة من قوله أيام التشريق ثلاثة وأيام النحر ثلاثة ستة تنقضي بأربعة لان الاول نحر فقط والاخير تشريق فقط والمتوسطان نحر وتشريق لا يصح فان التشريق في أيام التشريق يجب أن يحمل على التكبير أو الذبح أو تشريق اللحم باظهاره للشمس بعد تقطيعه ليتقدد وعلى كل مما يدخل يوم النحر فيها الا أن يقال التشريق بالمعنى الثالث لا يكون في الاول ظاهرا واختلف في أن تكبيرات التشريق واجبة في المذهب أو سنة والاكثر على أنها واجبة ودليل السنة أنهض وهو مواظبته صلى الله عليه وسلم وأما الاستدلال بقوله تعالى ويذكروا اسم الله في أيام معلومات فالظاهر منه ذكر اسمه على الذبيحة نسخا لذكرهم عليها غيره في الجاهلية بدليل على مارزقهم من بهيمة الانعام بل قد قيل ان الذكر كناية عن نفس الذبح (قوله والمسئلة مختلفة بين الصحابة فأخذا بقول علي رضي الله عنه) وهو مارواه ابن أبي شيبة حدثنا حسين بن علي عن زائدة عن عاصم عن شقيق عن علي رضي الله عنه أنه كان يكبر بعد الفجر يوم عرفة الى صلاة العصر من آخر أيام التشريق ورواه محمد بن الحسن أخبرنا أبو حنيفة عن حماد بن أبي سليمان عن ابراهيم النخعي عن علي بن أبي طالب فذكره وأخذ هو بقول ابن مسعود رضي الله عنه وهو مارواه ابن أبي شيبة أيضا حدثنا أبو الاحوص عن أبي اسحق عن الاسود قال كان عبد الله يكبر من صلاة الفجر يوم عرفة الى صلاة العصر من يوم النحر يقول الله أكبر الله أكبر لا اله الا الله والله أكبر الله أكبر ولله الحمد وقول من جعل الفتوى على قولهما خلاف مقتضى الترجيح فان الخلاف فيه مع رفع الصوت لا في نفس الذكر والاصل في الاذكار الاخفاء والجهر به بدعة فاذا تعارضا في الجهر ترجح الاقل وأخرج الحاكم عن علي وعمار قالا كان رسول الله صلى الله عليه وسلم يجهر في المكتوبات ببسم الله الرحمن الرحيم وكان يقنت في صلاة الفجر وكان يكبر من يوم عرفة صلاة الغداة ويقطعها صلاة العصر آخر أيام التشريق وصححه وتعقبه الذهبي وقال انه خبر واه كانه موضوع فان عبد الرحمن صاحب مناكير وسعيد ان كان الكريزي فهو ضعيف والا فهو مجهول وأخرجه البيهقي وضعفه (قوله والتكبير أن يقول الى قوله وهو مأثور عن الخليل) لم يثبت عند أهل الحديث ذلك وقد تقدم مأثورا عن ابن مسعود رضي الله عنه عند ابن أبي شيبة وسنده جيد وقال أيضا حدثنا يزيد بن هارون حدثنا شريك قال قلت لابي اسحق كيف كان يكبر علي وعبد الله بن مسعود قال كانا يقولان الله أكبر الله أكبر لا اله الا الله والله أكبر الله أكبر ولله الحمد ثم عم عن الصحابة فقال حدثنا جرير عن منصور عن ابراهيم قال كانوا يكبرون يوم

عرفة

﴿فصل في تكبير التشريق﴾ (قوله فلما رآه ابراهيم عليه السلام قال لا اله الا الله والله أكبر الخ) أقول اللازم مما ذكره أن يكون المأثور من الخليل عليه السلام بعض تكبير التشريق والمطلوب لم يكن ذلك

قوله (وهوعقيب الصلوات المفروضات على المقيمين) يشير الى أنه اختار كونه واجبا وهواختيار فخر الاسلام وصدر الاسلام والاصل فيه قوله تعالى واذكروا الله فى أيام معدودات فانه جاء فى التفسير أن المراد به أيام التشريق فيكون واجبا عملا بالامر وذهب بعضهم الى أنه سنة قال الامام التمرتاشى تكبير التشريق سنة وبه قال الشافعى ومالك وأحمد وفى قوله عقيب الصلوات اشارة الى أنه لا يجوز أن يخلل ما يقطع به حرمة الصلاة حتى لو قام وخرج من المسجد أو تكلم لم يكبر فنى قوله المفروضات اشارة الى أنه لا يكبر بعد الوتر وصلاة العيد والنافلة وقيد بالاقامة لان المسافر لا يكبر الا اذا اقتدى بمقيم وقيد بالامصار لانه لا يكبر فى القرى وقيد بالجماعات لانه لا تكبير على المنفرد وقيد بالمستحبة احترازا عن جماعة النساء فانه لا تكبير عليهن اذا لم يكن معهن رجل وقالا هو واجب على كل من صلى المكتوبة لانه تبع لها (وله ماروينا من قبل) يريد به ماذكر فى أول باب الجمعة وهو قوله عليه السلام لا جمعة ولا تشريق ولا فطر ولا أضحى الا فى مصر جامع فان قيل هذه التكبيرات شرعت تبعا للمكتوبات فكيف يشترط لها ما لم يشترط للمتبوع قلنا بالنص على خلاف القياس واختلف المشايخ فى اشتراط الحرية على قوله فمنهم من اشترطها قياسا على الجمعة والعيد ومنهم لم يشترطها قياسا على سائر الصلوات وفائدته تظهر فيما اذا أم العبد فى صلاة مكتوبة فى هذه الايام فمن شرطها لم يوجب التكبير ومن لم يشرطها أوجبه (قال يعقوب صليت بهم المغرب فسهوت أن أكبر فكبر أبو حنيفة دل) أى قول أبى يوسف على (أن الامام وان ترك التكبير لا يتركه المقتدى) لما ذكره فى الكتاب بخلاف سجود السهو فانه اذا تركه الامام لا يسجد المقتدى لانه يؤتى به فى حرمة الصلاة بخلاف التكبير ولكن انما يكبر القوم قبل الامام اذا وقع اليأس من تكبير الامام بأن قام قيل فى ذكر هذه الحكاية فوائد منها بيان منزلته عند استاذه حيث قدمه واقتدى به ومنها بيان حرمة أستاذه فى قلبه فانه لما علم أن المقتدى به أستاذه سها عما لا يسهو المرء عنه عادة وهو التكبير ومنها مبادرة أستاذه الى الستر عليه حيث كبر ليتذكر هو فكبر وهكذا ينبغى أن تكون المعاملة بين كل أستاذ وتلميذه يعنى أن التلميذ يعظم الاستاذ والاستاذ يستر عليه عيوبه

(وهوعقيب الصلوات المفروضات على المقيمين فى الامصار فى الجماعات المستحبة عند أبى حنيفة وليس على جماعات النساء اذا لم يكن معهن رجل ولا على جماعة المسافرين اذا لم يكن معهم مقيم وقالا هو على كل من صلى المكتوبة) لانه تبع للمكتوبة وله ماروينا من قبل والتشريق هو التكبير كذا نقل عن الخليل بن أحمد ولان الجهر بالتكبير خلاف السنة والشرع ورد به عند استجماع هذه الشرائط الا أنه يجب على النساء اذا اقتدين بالرجال وعلى المسافرين عند اقتدائهم بالمقيم بطريق التبعية قال يعقوب صليت بهم المغرب يوم عرفة فسهوت أن أكبر فكبر أبو حنيفة دل أن الامام وان ترك التكبير لا يتركه المقتدى وهذا لانه لا يؤتى فى حرمة الصلاة فلم يكن الامام فيه حتما وانما هو مستحب

عرفة وأحدهم مستقبل القبلة فى دبر الصلاة الله أكبر الله أكبر لا اله الا الله والله أكبر الله أكبر ولله الحمد وكذا فى الحديث الضعيف الذى ذكرناه على مارواه الدارقطنى عن جابر فظهر أن جعل التكبيرات ثلاثا فى الاولى كما يقوله الشافعى لا ثبت له وأما تقييد استنانه أو ايجابه بكونه عقيب المفروضات فلان قولهم كان يفعل كذا دبر الصلاة يتبادر منه المكتوبات بحسب غلبة استعمالهم فى ذلك (قوله وله ماروينا من قبل) أراد قوله لا جمعة الى قوله ولا تشريق الا فى مصر جامع ولا يخفى عدم دلالته على المطلوب والتمحل لا يجدى الا الدفع (قوله عند اقتدائهم بالمقيم) قيد به فان المسافرين اذا اقتدوا بمسافر فى المصر فيه روايتان والمختار أن لا وجوب عليهم واختلفوا على قول أبى حنيفة هل الحرية شرط وجوبه أو لا وفائدته انما تظهر اذا أم العبد قوما من شرطها قال لا ومن لا قال نعم (قوله قال يعقوب) هذا لفظ محمد ويعقوب هو أبو يوسف رحمه الله وتضمنت الحكاية من الفوائد الحكمية انه اذا لم يكبر الامام لا يسقط عن المقتدى بل يكبر هو والعرفية جلالة قدر أبى يوسف عند الامام وعظم منزلة الامام فى قلبه حيث نسى ما لا ينسى عادة حين علمه خلفه وذلك أن العادة انما هو نسيان التكبير الاول وهو الكائن عقيب فجر

(قوله وقوله وهوعقيب الصلوات المفروضات على المقيمين يشير الى انه اختار كونه واجبا) أقول يعنى يشير بكلمة على (قوله فان قيل هذه التكبيرات شرعت تبعا للمكتوبات الخ) أقول ولأبى حنيفة رحمه الله أن يمنع كونه تبعا للمكتوبات مطلقا بل للمكتوبات المؤداة بشرائط مخصوصة (قوله قلنا بالنص الخ) أقول أراد من النص فعل النبى صلى الله عليه وسلم (قوله قال يعقوب رحمه الله صليت بهم المغرب فسهوت أن أكبر فكبر أبو حنيفة رحمه الله الى قوله قيل فى ذكر هذه الحكاية فوائد منها بيان منزلته عند أستاده حيث قدمه واقتدى به ومنها بيان حرمة استاذه فى قلبه فانه لما علم أن المقتدى به استاذه سها عما لا يسهو المرء عنه عادة وهو التكبير) أقول قال ابن الهمام الذى نسيه أبو يوسف بعد صلاة المغرب فان العادة انما هو نسيان التكبير الاول وهو الكائن عقيب فجر عرفة وأما بعد توالى ثلاث أوقات نكبر فيها الى الرابع فلم تجر العادة بنسيانه لعدم بعد العهد انتهى

قرن صلاة الكسوف بصلاة العيد لانهما يؤديان بالجماعة فى النهار بغير أذان واقامة وأخرها عن العيد لان صلاة العيد واجبة فى الاصح على ما مرّ يقال كسفت الشمس تكسف كسوفا وكسفها الله كسفا يتعدى ولا يتعدى قال جرير يرثى به عمر بن عبد العزيز

الشمس طالعة ليست بكاسفة * تبكى عليك نجوم الليل والقمرا

قيل معناه ليست تكسف ضوء النجوم مع طلوعها ولكن لقلة ضوئها وبكائها عليك لم يظهر لها نور وقيل معناه تغلب النجوم فى البكاء يقال باكيته فبكيته أى غلبته فى البكاء وهى مشروعة اجتمعت الامة على ذلك وسبب شرعيتها الكسوف ولهذا تضاف اليه وشروطها شروط سائر الصلوات وهى سنة لان رسول الله صلى الله عليه وسلم صلاها وكيفية أدائها أن يصلى امام الجمعة فى الجامع أو فى المصلى فى الاوقات المستحبة بالناس ركعتين كهيئة النافلة بلا أذان ولا اقامة بركوع واحد وقال الشافعى اذا كسفت الشمس فى وقت مكروه أو غيره نودى الصلاة جامعة وصلى الامام بالناس ركعتين يقرأ فى الاولى بفاتحة الكتاب وسورة البقرة ان حفظها والا فما يعدلها من غيرها ثم يركع ويمكث فى ركوعه قدر ما مكث فى قيامه ثم يرفع رأسه ويقوم ويقرأ سورة آل عمران ان حفظها والا فما يعدلها من غيرها ثم يركع ثانيا ويمكث فى ركوعه مثل ما مكث فى قيامه هذا ثم يرفع رأسه ثم يسجد سجدتين ثم يقوم ويمكث فى قيامه ويقرأ فيه مقدار ما قرأ فى القيام الثانى من الركعة الاولى ثم يركع ويمكث فى ركوعه مثل مكثه فى هذا القيام ثم يقوم ويمكث فى قيامه مثل ما مكث فى الركوع ثم يركع ويمكث فيه اجتمعوا

﴿باب صلاة الكسوف﴾

قال (اذا انكسفت الشمس صلى الامام بالناس ركعتين كهيئة النافلة فى كل ركعة ركوع واحد) وقال الشافعى ركوعان

عرفة فأما بعد توالى ثلاثة أوقات يكبر فيها الى الرابع فلم تجر العادة بنسيانه لعدم بعد العهد به ولو خرج من المسجد أو تكلم عامدا أو ساهيا أو أحدث عامدا سقط عنه التكبير وفى الاستدبار عن القبلة روايتان ولو أحدث ناسيا بعد السلام قبل التكبير الاصح أنه يكبر ولا يخرج للطهارة والمسبوق يتابع الامام فى سجود السهو ولا يتابعه فى التكبير ولو تابعه لا تفسد وفى التلبية تفسد ويبدأ المحرم بالتكبير ثم بالتلبية ومن نسى صلاة من أيام التشريق فان ذكر فى أيام التشريق من تلك السنة قضاها وكبر وان قضى بعدها لم يكبر الا فى رواية عن أبى يوسف فيما اذا قضى فى أيام تشريق أخرى

﴿باب صلاة الكسوف﴾

صلاة العيد والكسوف والاستسقاء متشاركة فى عوارض هى الشرعية نهارا بلا أذان ولا اقامة وصلاة العيد آكد لانها واجبة وصلاة الكسوف سنة بلا خلاف بين الجمهور أو واجبة على قول له واستنان صلاة الاستسقاء مختلف فيه فظهر وجه ترتيب أبوابها ويقال كسف الله الشمس يتعدى وكسفت الشمس لا يتعدى قال جرير

حملت أمرا عظيما فاصطبرت له * وقمت فيه بأمر الله يا عمرا

فالشمس طالعة ليست بكاسفة * تبكى عليك نجوم الليل والقمرا

قوله يا عمرا ندبة لا نداء وهو شاهد الندب بيا على قلة والاكثر لفظ وا ونجوم الليل نصب بتبكى لانه مضارع باكيته فبكيته أى غلبته فى البكاء والقمرا عطف عليه وروى برفع النجوم فهو فاعل تبكى والقمرا منصوب على المعية والالف ألف الاطلاق التى تلحق القوافى المطلقة وسببها الكسوف وصفتها سنة واختار فى الاسرار وجوبها للامر فى قوله صلى الله عليه وسلم اذا رأيتم شيأ من هذه فافزعوا الى الصلاة قال ولانها صلاة تقام على سبيل الشهرة فكان شعار الدين حال الفزع والظاهر أن الامر للندب لان المصلحة دفع الامر المخوف فهى مصلحة تعود الينا دنيوية لان الكلام فيما لو كان الخلق كلهم على الطاعة ثم وجدت هذه الافزاع فانه بتقدير الهلاك يحشرون على نياتهم ولا يعاقبون وان لم يكونوا على ذلك فتفترض التوبة وهى لا تتوقف على الصلاة والا لكانت فرضا وقد بينا فى باب العيدين أن المعنى المذكور لا يستلزم الوجوب اذ لا مانع من استنان شعار مقصود ابتداء فضلا عن شعار يتعلق بعارض وأجمعوا على أنها تصلى بجماعة وفى المسجد الجامع أو مصلى العيد ولا تصلى فى الاوقات المكروهة (قوله كهيئة النافلة) أى بلا أذان ولا اقامة ولا خطبة وينادى الصلاة جامعة ليجتمعوا ان لم يكونوا

﴿باب صلاة الكسوف﴾

(قوله لان صلاة العيد) أقول ولانها صلاة كثيرة الوقوع (قوله واجبة فى الاصح) أقول صلاة الكسوف سنة على مذهب العامة على ما يجىء (قوله وهى سنة لان رسول الله صلى الله عليه وسلم صلاها) أقول فيه بحث

مثلما مكث في قيامه ثم يرفع رأسه و يقوم مثل ثلثي قيامه في القيام الاول من هذه الركعة ثم يسجد سجدتين و يتم الصلاة واحتج على ذلك بحديث عائشة رضي الله عنها ان النبي صلى الله عليه وسلم صلى صلاة الكسوف ركعتين بأربع ركوعات وأربع سجدات ولنا حديث عبد الله ابن عمر والنعمان بن بشير وأبي بكرة وسمرة بن جندب بألفاظ مختلفة أن النبي صلى الله عليه وسلم صلى في كسوف الشمس ركعتين كأطول صلاة كان يصليها فانجلت الشمس مع فراغه منها واذا تعارضت الروايتان كان الترجيح لرواية ابن عمر والحال أكشف على الرجال لقربهم وتأويل ما رواه ما ذكره محمد في صلاة الاثر قال يحتمل أن النبي صلى الله عليه وسلم أطال الركوع زيادة على قدر ركوع سائر الصلوات فرفع أهل الصف الاول رؤسهم ظنا منهم أنه صلى الله عليه وسلم رفع رأسه من الركوع فمن خلفهم رفعوا رؤسهم فلما رأى أهل الصف الاول رسول الله صلى الله عليه وسلم راكعا ركعوا فمن خلفهم ركعوا فلما رفع رسول الله صلى الله عليه وسلم رأسه من الركوع رفع القوم رؤسهم ومن كانوا خلف الصف الاول ظنوا أنه ركع ركوعين فرووا على حسب ما وقع عندهم ومثل هذا الاشتباه قد يقع لمن كان في آخر الصفوف وعائشة كانت في صف النساء فان قيل قد روى حديثها من الرجال ابن عباس وقد كان في صفهم أجيب بأنه كان في صف الصبيان في ذلك الوقت وقوله (ويطول القراءة فيهما) أي في الركعتين

له ما روت عائشة ولنا رواية ابن عمر والحال أكشف على الرجال لقربهم فكان الترجيح لروايته (و يطول القراءة فيهما و يخفي عند أبي حنيفة وقالا يجهر) وعن محمد مثل قول أبي حنيفة

اجمعوا (قوله له رواية عائشة) أخرج الستة عنها قالت خسفت الشمس في حياة رسول الله صلى الله عليه وسلم فخرج رسول الله صلى الله عليه وسلم الى المسجد فقام فكبر وصف الناس وراءه فاقترأ قراءة طويلة ثم كبر فركع ركوعا طويلا ثم رفع رأسه فقال سمع الله لمن حمده ربنا ولك الحمد ثم قام فاقترأ قراءة طويلة هي أدنى من القراءة الاولى ثم كبر فركع ركوعا طويلا هو أدنى من الاول ثم قال سمع الله لمن حمده ربنا لك الحمد ثم فعل في الركعة الثانية مثل ذلك فاستكمل أربع ركعات وأربع سجدات وانجلت الشمس قبل أن ينصرف ثم قام فخطب الناس فأثنى على الله بما هو أهله ثم قال ان الشمس والقمر آيتان من آيات الله لا يخسفان لموت أحد ولا لحياته فاذا رأيتم ذلك فافزعوا الى الصلاة انتهى وفي الصحيحين عن ابن عباس وعبد الله بن عمرو بن العاص نحوه ولفظ ابن عمرو في مسلم لما انكسفت الشمس في عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم نودي الصلاة جامعة فركع صلى الله عليه وسلم ركعتين في سجدة ثم قام فركع ركعتين في سجدة ثم جلي عن الشمس (قوله ولنا حديث ابن عمر) قيل لعله ابن عمرو يعني عبد الله ابن عمرو بن العاص فتصحف على بعض النساخ لانه لم يوجد عن ابن عمر أخرج أبو داود والنسائي والترمذي في الشمائل عن عطاء بن السائب عن أبيه عن عبد الله بن عمرو بن العاص قال انكسفت الشمس على عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم فقام صلى الله عليه وسلم فلم يكد يركع ثم ركع فلم يكد يرفع ثم ركع فلم يكد يسجد ثم سجد فلم يكد يرفع ثم رفع وفعل في الركعة الاخرى مثل ذلك وأخرجه الحاكم وقال صحيح ولم يخرجاه من أجل عطاء بن السائب انتهى وهذا توثيق منه لعطاء وقد أخرج البخاري له مقرونا بأبي بشر وقال أيوب هو ثقة وقال ابن معين لا يحتج بحديثه وفرق الامام أحمد بين من سمع منه قديما وحديثا وأخرج أبو داود والنسائي عن ثعلبة بن عباد عن سمرة بن جندب قال بينا أنا وغلام من الانصار نرمي غرضين لنا حتى اذا كان الشمس قيد رمحين أو ثلاثة في عين الناظر من الافق اسودت حتى آضت كأنها تنومة فقال أحدنا لصاحبه انطلق بنا الى المسجد فوالله ليحدثن شأن هذا الشمس لرسول الله صلى الله عليه وسلم في أمته حدثا قال فدفعنا فاذا هو بارز فاستقدم فصلى فقام كأطول ما قام بنا في صلاة قط لا نسمع له صوتا ثم ركع بنا كأطول ما ركع بنا في صلاة قط لا نسمع له صوتا ثم سجد بنا كأطول ما سجد بنا في صلاة قط لا نسمع له صوتا ثم فعل في الركعة الاخرى مثل ذلك فوافق تجلي الشمس جلوسه في الركعة الثانية ثم سلم فحمد الله وأثنى عليه وشهد أن لا اله الا الله وشهد أنه عبده ورسوله هذه رواية أبي داود وفي أبي داود من حديث النعمان بن بشير كسفت الشمس على عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم فجعل يصلي ركعتين ركعتين و يسأل عنها حتى انجلت وفي النسائي من حديث أبي قلابة عن النعمان بن بشير قال انكسفت الشمس على عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم فخرج يجر ثوبه فزعا حتى أتى المسجد فلم يزل يصلي حتى انجلت قال ان ناسا يزعمون أن الشمس والقمر لا ينكسفان الا لموت عظيم من العظماء وليس كذلك ان الشمس والقمر لا ينكسفان لموت أحد ولا لحياته ولكنهما آيتان من آيات الله ان الله اذا بدا الشيء من خلقه خشع له فاذا رأيتم ذلك فصلوا كأحدث صلاة صليتموها من المكتوبة وروى معنى

(قوله ان النبي عليه السلام صلى صلاة الكسوف ركعتين بأربع ركعات) أقول أي ركوعات (قوله ان النبي عليه السلام صلى في كسوف الشمس ركعتين الخ) أقول الركعة في عرف أهل الشرع الافعال المخصوصة التي هي قيام واحد وقراءة واحدة وركوع واحد وسجدتان لا غير (قوله والحال أكشف على الرجال لقربهم) أقول تقدم ان ابن عباس رضي الله عنهما كان صبيا

حيث إنّه يصلح جزاءِ وحداً مفتقراً إلى الشرط، إذِ الجزاء لا بد له من الشـرط، فجعـل ملحقـاً بـالأوّل؛ لأنّ قـول القـائـل: آجلس ولا تتكلم يكـون عـطفـاً صحيحـاً، فصار ردّ الشهـادة من تتمة الحـدّ، ألا ترى أنّ الأئمـة مأمـورون بـه كالجلد، وكذلك ردّ الشهادة مؤلم كالجلد، بل هو أزيد عند العقلاء قال:

جـراحـات السنـان لهـا آلتئـام ولا يـلتـام مـا جـرح اللسـان

ولأنّ القاذف هتك ستره بالقول فجوزي وفاقاً بإهدار شهـادتِه، إلّا أنّ اللئـام لا يبالون بهذا الزاجر، والحدود شرعت زواجرَ فشرع الجلد أيضاً ليحصل الانزجار للوغـد اللئيم، والحيّ الكريم، وأمـا قولـه: ﴿وأولئـك هم الفـاسقـون﴾ فليس بخطاب للأئمة، ولكنّه إخبار عن صفة القاذفين فلا يصلح جزاء؛ لأنّ الجزاء ما يقام آبتداء بولاية الإمام. وأما الحكاية عن حال قائمة فلا، فهو مثل قوله تعالى: ﴿فـإن يشأِ الله يختم عـلى قلبك ويمـح الله الباطـل﴾ فإنّ قـولـه: ﴿ويمـح﴾ غـير معطوف على ﴿يختم﴾، فإن قلت: إنْ كان يمـح كلامـاً مبتدأ غـير معطوف عـلى يختم فلماذا سقطت الواو في الخط؟.

قلت: كـما سقطت في قـوله: ﴿ويـدع الإنسان بـالشر دعـاءه بـالخـير﴾، وقوله: ﴿سندع الزبـانية﴾ عـلى أنّها مثبتة في بعض المصـاحف، وقولـه: ﴿لنبين لكم، ونقـر في الأرحـام، ويـذهب غيظ قلوبهم، ويتـوب الله عـلى من يشـاء﴾ والشافعي رحمه الله قطع قوله تعالى: ﴿ولا تقبلوا لهم﴾ من قوله: ﴿فاجلدوهم﴾ مـع قيام دليـل الاتصال، وهـو أنّ كـل واحـد منهـا جملةٌ فعليـةٌ آخـذة بحجـزة صـاحبتها، مفـوض إلى الأئمة مؤلم. ووصـل قولـه: ﴿وأولئك هم الفـاسقون﴾ بقوله: ﴿ولا تقبلوا﴾ حتى صرف الاستثناء إليهـا مع قيـام دليل الانفصـال؛ لأنّ إحداهما جملة فعلية خطاب للأئمة، والأخرى جملة آسمية بيـان لسمة القـاذف، وذكره لإزالة إشكال وهو أنّه لماذا صار سبباً لوجوب عقوبة تسقط بـالشبهات مـع أنّ القـذف خبر متـردّد بين الحسبـة وهتك الستر؟ وربمـا يكـون حسبـة إذا كـان الـرامي صادقـاً وله أربعـة من الشهود، فـأزال الله تعالى هـذا الإشكال بقـوله:

﴿وأولئك هم الفاسقون﴾ أي: العاصون بهتك ستر العفة من غير فائدةٍ حين عجزوا عن إقامة أربعة من الشهود، وإليه أشار بقوله: ﴿فإن لم يأتوا بالشهداء فأولئك عند الله هم الكاذبون﴾ فكان العمل بمقتضى النص فيما قلنا، حيث جعلنا القذف سبباً موجباً للعقوبة، والعجز عن البينة شرطاً بصفة التراخي، حيث قال: ثم، فلم نردّ الشهادة بمجرد القذف، حتى يعجز عن الإتيان بالشهود الأربعة، بخلاف ما يقوله الشافعي رحمه الله، فإنّه رد الشهادة بمجرد القذف.

وجعلنا الرّد حداً مشاركاً كالجلد؛ لأنّه عطف بالواو، فيجب ربط كل ما يصلح جزاء به، ورد الشهادة يصلح جزاء كالجلد لأنّه ضرب عقوبة إذا قوبل بالقبول.

(والعام إذا خرج مخرج الجزاء أو مخرج الجواب ولم يزد عليه أو لم يستقل بنفسه يختص بسببه، وان زاد على قدر الجواب لا يختص بالسبب ويصير مبتدأ، حتى لا

(والعام إذا خرج مخرج الجزاء) هذا وجه خامس من الوجوه الفاسدة أورده على خلاف طرز السابق؛ حيث أورد مذهبه أصالة والمذهب الفاسد تبعاً، وتفصيله أن صيغة العام إذا أوردت في حق شخص خاص في نص أو قول الصحابة؛ فإن كانت كلاماً مبتدأ فلا خلاف في أنها عامة لجميع أفرادها ولا تختص بسبب خاص وردت فيه، وأما إذا لم تكن كذلك بل خرجت مخرج الجزاء كما روي أن ماعزاً زنى فرجم، أو سها رسول الله ﷺ فسجد؛ فإن قوله رجم وسجد عام صالح في نفسه لكل رجم وكل سجود وقع موقع الجزاء (أو مخرج الجواب ولم يزد عليه) بأن يقول من دعي إل الغداء: إن تغديت فعبدي حر؛ فإنه وقع في موضع الجواب ولم يزد على قدره (أو لم يستقل بنفسه) عطف على قوله: ولم يزد؛ فهو قيد للجواب أي خرج مخرج الجواب ولم يكن مستقلاً بنفسه بأن قال شخص لآخر: أليس لي عليك ألف درهم؟ فقال: بلى، أو قال: أكان لي عليك ألف درهم؟ فقال: نعم؛ لأنه إن كان مستقلاً بنفسه بأن يقول: لك علي ألف درهم فهو إقرار مبتدأ خارج عما نحن فيه (يختص بسببه) أي يختص العام في هذه الصور الثلاث بسبب الورود اتفاقاً ولا يحتمل ابتداء الكلام قط (وإن زاد على قدر الجواب) بأن يقول المدعو إلى الغداء: إن تغديت اليوم فعبدي

تلغى الزيادة خلافاً للبعض).

آعلم **أنّ العبرة لعموم اللفظ لا لخصوص السبب عندنا** خلافاً للشافعي والمُزنّي، فعندهما يصير العامّ خاصاً بالسبب، وصورة المسئلة في موضعين:

أحدهما: أنّ الحادثة إذا وقعت لواحد في زمن النبي عليه السلام، فنزل نص عام في تلك الحادثة يتناول صاحب الحادثة وغيره، فإنّ هذا النص لا يختص به سبب وقوع الحادثة له، بل يعم صاحب الحادثة وغيره؛ وعندهما يختص بصاحب الحادثة، ويراد باللفظ العام الواحد مجازاً. وإنّما يثبت هذا الحكم في حق غير صاحب الحادثة بنص آخر أو بالقياس على صاحب الحادثة.

والثاني: إذا خرج كلام الرسول عليه السلام جواباً بالسؤال السائل، يختص بالسؤال عندهما. وعندنا: إذا كان الجواب لا يستقل بنفسه بدون السؤال يختص به وإن كان يستقل بنفسه ويكون مقيداً للحكم في حق السائل وغيره لا يختص به، بل يعتبر عموم الجواب.

آحتجا بقوله عليه السلام: «لا ربا إلّا في النسيئة» والربا يجري في النقد بالإجماع، ولكن الحديث وردَ في حادثة خاصة فآختص بها، فإنّه روي أنه سئل رسول الله عليه السلام عن الربا في مختلفي الجنس فقال: «لا ربا إلا في النسيئة» فكأنّه قال: لا ربا في مختلفي الجنس إلّا في النسيئة؛ ولأنّه لو لم يختص بالسؤال

حر؛ وهذا هو القسم الرابع المتنازع فيه (فعندنا لا يختص بالسبب ويصير مبتدأ حتى لا تلغو الزيادة؛ خلافاً للبعض) وهو مالك والشافعي وزفر رحمهم الله؛ فعندهم يختص بسببه أيضاً؛ فإن تغدى في ذلك اليوم مع غير الداعي أو وحده لا يعتق عبده، ونحن نقول: إن فيه إلغاء القيد الزائد وهو قوله اليوم؛ فينبغي أن لا يختص بسببه بل أينما تغدى أو حيثما تغدى في ذلك اليوم مع الداعي أو وحده أو مع غيره يحنث البتة احترازاً عن الغاء الكلام، ولكن في إطلاق العام

أو بصاحب الحادثة لم يكن في تأخير البيان إلى وقت السؤال أو نزول الحادثة فائدة، فوجب أن يختص به.

ولنا: أنّ آية الظهار واللعان وحدّ القذف، وغيرها نزلت عند وقوع الحوادث لأشخاص معلومين، ولم تختصّ بهم، فإنّ الأمة عمموا حكمها، ولأنّ الموجب للحكم هو اللفظ، فكان آعتباره أولى من آعتبار السبب الذي سكت النص عنه، وآعتباره يوجب العموم فكان عاماً، ولأنّا متى خصصناه بالسبب لغت الزيادة، ومتى لم نخصه تصير الزيادة معمولاً بها، ويكون لابتداء التعليم كما روي أنّه عليه السلام سئل عن ماء البحر فقال: «الطهور ماؤه، والحل ميتته»، والسؤال كان عن الماء، ثم بين حكم ميتته وهو: زيادة على قدر الجواب، إلّا أنّه بقدر السؤال يكون جواباً، وما زاد عليه يكون لابتداء التعليم، فكذا هنا، ولهذا جوزنا الصلح على الإنكار بعموم قوله تعالى: ﴿والصلح خير﴾، وإن نزلت الآية في الصلح بين الزوجين، ولا ينصرف إلى الصلح المذكور منكراً، وإنْ كان الأصل في أن المنكر إذا أعيد معرفاً كان عين الأول؛ لأنّه إذا جعل للجنس يدخل فيه المذكور وغيره، فكانت فائدته أكثر، فكان الحمل عليه أجدر.

وعندها: يختص بنشوز الزوجين، وهذا في الحاصل على أربعة أوجه:

الأوّل: ما خرج مخرج الجزاء فيختص بسببه كما روي أنه عليه السلام سها فسجد، وروي أنّ ماعزاً زنى فرجم لأنّ الفَاءَ للجزاء فيتعلق بما سبق، كأنّه علة له، وحكم العلة مخصوص بها.

والثاني: ما خرج مخرج الجواب وهو غير زائد على مقدار الجواب، فيختص بالسبب، كما لو قيل لرجل: إنّك لتغتسل هذه الليلة في هذه الدار عن جنابة فقال: إن اغتسلت فعبدي حر فإنّه يختص بذلك الاغتسال المذكور في السؤال، حتى إذا آغتسل لا عن جنابة لا يعتق عبده، وكذا إذا قال لغيره: تعالى تغدَّ معي، فقال: إن تغديت فعبدي حر، فإنّه يختص بذلك الغداء.

والثالث: ما لا يستقل بنفسه ولا يكون مفهوماً بدون السبب المقرون به، فهذا

يتقيد به أيضاً؛ لأنّه متى لم يستقل بنفسه صار كبعض الكلام فلا بدّ من أن يربط بما قبله من السبب كمن يقول لآخر: أليس لي عليك كذا؟ فيقول: بلى! أو تقول: أكان كذا؟ فيقول نعم، أو أجل فإنه يجعل إقراراً لأنّ هذه الألفاظ لا تستقل بنفسها فيتقيد بالسؤال المذكور الذي كان سبباً لهذا الجواب، ويصير ما تقدم من الخطاب كالمعاد فيه، فأصل بلى أن يكون إيجاباً لما بعد النفي تقول لمن قال: لم يقم زيد، أو: ألم يقم زيد؟ بلى! أي: قد قال، ونعم مصدقة لما سبقها من كلام منفي أو مثبت، تقول: إذا قال: قام زيدٌ أو لم يقم؟ فقلت: نعم! تصديقاً لقوله، وكذا إذا وقع الكلامان بعد حرف الاستفهام، كما لو قال: أقام زيد أو لم يقم زيد؟ فقلت: نعم! فقد حققت ما بعد الهمزة فإنْ كان بعد قضية موجبة كان محققاً، كذلك الإيجاب، وإن كان بعد قضية منفية كان مؤكداً كذلك النفي، وأَجَلْ لا يصدق بها إلا في الخبر، يقول القائل: قد أتاك زيد، فتقول: أجل أي: هو كائن، ولا يستعمل في جواب الاستفهام، كذا في المفصل. وقيل: يجوز أن يقع أجل بعد الاستفهام، وقال فخر الإسلام: أصل بلى أن يكون بناء على النفي في الاستفهام، ونعم: لمحض الاستفهام. وأجل: يجمعهما، وقد يستعملان، أي بلى ونعم في جواب ما ليس بآستفهام على أَنْ تقدرَ فيه معنى الاستفهام أو يكون مستعاراً لذلك، وقد ذكر محمد في كتاب الإقرار مسئلة في نعم من غير الاستفهام ومن غير آحتمال الاستفهام كمن يقول لآخر: آقض الألف الذي عليك، فقال نعم! فقد أقرّ بها.

والرابع: أن يكون مستقلاً بنفسه زائداً على قدر الجواب، بأن قال: إن تغديت اليوم أو اغتسلت الليلةَ أو في هذه الدار، فلا يختص بسببه وتكون

على هذه الصيغ نوع مسامحة فقيل انه مع قطع النظر عما ورد تحته صالح لكل رجم سواء كان للزنا أو لغيره، وكذا لكل سجود أعم من أن يكون للسهو أو لغيره، وكذا لكل ألف من جنس هذا المال أو من غيره، وكذا لكل غداء مدعوّ أوغيره، وقيل إنه أريد بالعام هنا المطلق كما هو رأي الشافعي لا المصطلح عليه فتأمل.

آبتداء؛ لأنّ في تخصيصه به إلغاء الـزيادة، وفي جعله نصـاً مبتدأ آعتبـار الزيـادة التي تكلم بها، فكان أولى، إلاّ أنْ يقول: نويت الجـواب فحينئذ يـدين فيما بينـه وبـين الله تعالى، وتجعـل تلك الزيـادة للتـوكيـد، ولهـذا قلنـا: إذا قـالت المـرأة لزوجها: تزوّجت عليّ، فقال كل آمـرأة لي طالق ثـلاثاً، إنّها تتنـاول المخاطبـة، حتى تطلق في الحال: لأنّه زاد على قدر الجواب؛ لأنّ جوابه أنْ يقول: إن فعلت فهي طالق ثلاثـاً فكان مبتـدئاً. وعن أبي يـوسـف: إن المخاطبـة لا تدخـل؛ لأنّ كلامه خرج جواباً لكلامهـا، فيقيد بـالكلام السـابق، والكلام السـابق في تزوج غيرها عليها، والزيادة على قـدر الجواب إنّمـا يخرج الكـلام عن الجواب إذا لغت الزيادة متى جعل جواباً، ولا تلغو الزيادة هنا إنْ جعل جواباً؛ لأنّ غرضه تطييب قلبها وتسكين نفسها، وذا بتطليق غيرها على العموم، لجواز أنْ يقع في قلبهـا أنه إنّما أراد بما قال غير التي ظنت، إلاّ أنّهما يقولان: جاز أن يكون غرضـه إيحاشهـا وإغضابها، فأراد أنْ يطلقها مع غيرها حيث بـالغت في الخصام فيـما هو مـا دون من الأحكام فلا يترك بهذا الاحتمال عموم الكلام، ولو نوى غيرها صدق ديـانة لا قضاء؛ لأنّه تخصيص للعام.

(وقيل: الكلام المذكور للمدح أو الذم لا عمـوم له) كقـوله تعـالى: ﴿إنّ الابـرار لفي نعيم، وإنّ الفجار لفي جحيم﴾ وهـو محكي عن بعض الشافعيـة، حتى منعوا من عموم قوله تعـالى: ﴿والذين يكنـزون الذهب والفضـة﴾ وأبطلوا

(وقيل الكلام المذكور للمدح أو الذم لا عمـوم له وإن كـان اللفظ عامـاً) وهذا هو الوجه السادس من الوجوه الفاسدة فلا يكون عندهم قوله تعالى: ﴿ان الأبرار لفي نعيم وان الفجار لفي جحيم﴾ مما يستدل به على حال كل بر وفاجـر بـل عـلى من نـزل في حقهم فقط، والبـاقي يقـاس عليهم أو يثبت بنص آخـر (وعندنا هذا فاسد) لأن اللفظ دال على العموم فلا ينافيه دلالته على المدح والذم أيضاً؛ فحينئذ يجوز أن يتمسك بعمـوم قولـه تعالى: ﴿والـذين يكنزون الـذهب والفضة﴾ الآية على وجوب الزكاة في حلي النساء وان كان وارداً في قوم مخصوص

التعليق به في وجوب الزكاة في الحلى وقالوا: القصد بذلك إلحاق الذم: بمن كنز الذهب والفضة وليس القصد به العموم.

(وعندنا هذا فاسد)؛ لأنّ اللفظ دالٌّ على العموم، وليست دلالتها على المدح أو الذم مانعة من دلالتها على العموم؛ لأنّه لا منافاة بينهما، نعم كغيره، وهذا بناء على أنّ العام هل يختص بغرض المتكلم أم لا؟.

(وقيل: الجمع المضاف إلى جماعة حكمه حقيقة الجماعة في حق كل واحد)؛ لأنّها آسم جمع لولا الأضافة، فلا تبطل الجمعية بها وهو منقول عن زفر. (وعندنا: يقتضي مقابلة الآحاد بالآحاد، حتى إذا قال لأمرأتيه: إذا ولدتما ولدين فإنتما طالقتان، فولدت كل واحدة منهما ولداً، طلقتا)، وكذا لو قال: إذا دخلتما هاتين الدارين فدخلت كل واحدة منهما داراً طلقتا، ولا يشترط دخول

كنزوا الذهب والفضة، ويكون اطلاق صيغة المذكر أعني: الذين عليهن تغليباً كما حررته في التفسير الأحمدي.

(وقيل الجمع المضاف إلى الجماعة) هذا وجه سابع من الوجوه الفاسدة فإن عندهم إذا وقعت مقابلة الجمع بالجمع كان (حكمه حكم حقيقة الجماعة في حق كل واحد) أي لا بد لكل فرد من أفراد الجمع الأوّل من كل فرد من أفراد الثاني، ففي قوله تعالى: ﴿خذ من أموالهم صدقة﴾ لا بد في كل مال من السوائم والنقود والعروض لكل أحد من الأغنياء أن تجب الصدقة، ونحن نقول لا تجب الصدقة في كل درهم ودينار بالاجماع مع أنهما من أفراد الأموال فلا تجب في كل أنواعها أيضاً على ما ذكر في العضدي (وعندنا يقتضي مقابلة الآحاد بالآحاد حتى إذا قال لامرأتيه إذا ولدتما ولدين فأنتما طالقتان فولدت كل واحدة منهما ولداً طلقتا) ولا يلزم أن تلد كل امرأة ولدين كما قال زفر والشافعي رحمهما الله، وإطلاق الجمع عليهما مسامحة باعتبار ما فوق الواحد، ونحوه لبسوا ثيابهم وركبوا دوابهم وقوله تعالى: ﴿فاغسلوا وجوهكم﴾ الآية على ما تقرر في الفقه.

كل واحدة منهما في الدارين، وعند زفر لا تطلقان حتى تـدخل كـل واحدة منهـما الدارين جميعاً؛ لأنّ هذا جمع مضاف إلى جماعة فتحققها كذلك. والعرف شـاهد لنا فإنّك تقول: لبس القـومُ ثيابهم وركبـوا دوابّهم وإنّما يفهم منـه أنّ كل واحـد منهم لبس ثوبه وركب دابته.

(وقيـل: الأمر بـالشيء يقتضي النهي عن ضدّه، والنهي عن الشيء يكـون أمـراً بضده. وعنـدنا: الأمـر بـالشيء يقتضى كـراهـة ضـده، والنهي عن الشيء يقتضي أن يكون ضده في معنى سنة واجبة).

آعلم أنّ العلماء آختلفوا في أنّ الأمر بـالشيء هل لـه حكم في ضده إذا لم يقصد ضده بنهي.

قال بعض المتكلمين وبعض الشافعية: لا حكم للأمر في ضده أصلاً.

وقال الجصاص: يقتضي نهياً عن ضده سواء كان لـه ضد واحـد كالإيمـان مـع الكفر، أو أضـدادَ كالقيـام فإنّ ضـده القعود، والسجـود، والاضـطجـاع، والركوع.

وقال بعضهم: يوجب كراهة ضده.

(وقيل الأمر بـالشيء) هذا وجـه ثامن من الـوجوه الفـاسدة وفيـه اختلاف كثير؛ فقيل لا حكم للأمر والنهي في ضدهما أصلاً، وقيل لـه حكم فيه وهـو أن الأمر بالشيء (يقتضي النهي عن ضده والنهي عن الشيء يكون أمراً بضده) فيدل الأمر على تحريم ضده والنهي على وجوب ضده، فإن كان له ضد واحد فبها وان كانت له أضداد كثيرة ففي الأمر يحرم جميـع أضداده وفي النهي يكفي لـه الاتيان بواحد من الأضداد غير معين وهذا هو مختار الجصاص، (وعندنا الأمر بالشيء يقتضي كراهة ضده والنهي عن الشيء يقتضي أن يكون ضده في معنى سنة واجبـة) وذلك لأن

والمختار عندنا: أنّه يقتضي كراهة ضُده، ولا نقول: إنّه يوجب ذلك أو يدل على ذلك.

وأما النهي عن الشيء فهل له حكم في ضده فعلى هذا أيضاً قال الفريق الأول: لا حكم له في ضده بوجه.

وقال الجصاص: إنْ كان له ضد واحد، كان أمراً به، وإن كان له أضدادَ، لم يكن أمراً بشيء منها.

وقال الفريق الثالث: يوجب أنْ يكون ضده في معنى سنة يكون في القوة كالواجب.

وعلى القول المختار: يقتضي ذلك.

آحتج الفريق الأوّل بأنّ كل واحد من الأمر والنهي ساكت عن غيره، والسكوت لا يكون موجباً شيئاً فيبقى على ما كان قبل الأمر كالتعليق بالشرط لما لم يوجب نفي المعلق قبل وجود الشرط؛ لأنّه مسكوت عنه، فيبقى على ما كان قبل التعليق ألا ترى أنّه لا يوجب حكماً فيما لم يتناوله إلاّ بطريق التعدية إليه بعد التعليل، فلأنْ لا يوجب حكماً في ضد ما وضع له أولى. وعلى قول هؤلاء: إذا لم يأتمِر العبد يأثم بترك الواجب لا بآرتكاب الضد.

والجصّاص بأنّ الأمر وضع لوجود المأمور به ولا وجود للمأمور به مع الاشتغال بضده، فيثبت حرمة الترك الذي هو ضده ضرورة وآقتضاء والحرمة حكم المنهي، فيثبت النهي عن ضده آقتضاء.

وأما النهي فهو للتحريم، ومن ضرورته فعل ضدّه إذا كان له ضد واحد،

الشيء في نفسه لا يدل على ضده وإنما يلزم الحكم في الضد ضرورة الامتثال فتكفي الدرجة الأدنى في ذلك وهي الكراهة في الأول لأنها دون التحريم؛ والسنة الواجبة في الثاني لأنها دون الفرض، وليس المراد بالاقتضاء المصطلح السابق بجعل غير المنطوق منطوقاً لتصحيح المنطوق بل إثبات أمر لازم فقط؛ وهذا إذا لم يلزم من الاشتغال بالضد تفويت المأمور به؛ فإن لزم منه ذلك يكون حراماً بالاتفاق، وهذا معنى ما

فإنّ من قال لعبده: لا تتحرك، يكون أمراً بضـده وهو: السكـون؛ لأنّ للمنهي عنه ضداً واحداً. وأمّا إذا تعذر الضد فليس من ضـرورة الكف عنه إثبـات كل أضداده، ألا ترى أنّ المأمور بالقيام، إذا قعد أو آضطجع فقد فوّت المأمـور به، والمنهي عن القيـام لا يفوت حكم النهي بـأن يقعد أو يضـطجع، وآستـدل عـلى ذلك بأَنّ المرأة منهيةٌ عن كتمان الحيض بقوله تعالى: ﴿ولا يحل لهنّ أن يكتمن ما خلق الله في أرحـامهنّ﴾، فقيل: هـو الولـد، وقيل: الحيض، ولا تنـافي بينهما، فحمل عليهما . ثم كـان النهي عن الكتمان أمـراً بالإظهـار، ولهذا وجب قبـول قولها فيما تخبره ليفيد الأمر بالإظهار؛ لأنّ الكتمـان ضده واحـد، وهو الإظهـار، وبـأنّ المحرم منهيٌّ عن لبس المخيطِ ولم يكن مـأمـوراً بلبس شيء معـين من غـير المخيط؛ لأنّ للمنهي عنـــه أضـداداً هنـــا وبحكم النهي لا يثبت الأمـر بجميـع الأضداد، وليس بعضها بأولى من البعض.

والفـريق الثالث بمـا قال الجصّـاص، إلاّ أنّهم يثبتون الأدنى؛ لأنّ الثـابت ضرورة وآقتضاءً لا يكون كالثـابت نصاً، إذ الثـابت نصاً ثـابتٌ من كل وجـه، والثابت ضرورة يثبت بقدر ما ترتفع به الضرورة، والضرورة ترتفـع بجعل ضـدِّ الأمر مكروهاً، وضد النهي سنة في قوة الواجب، وأما الـذي آخترنـاه فبناءً عـلى هـذا، وهو أنّ الثـابتَ بهذا الـطريق يكون بـطريق الاقتضاء فقلنـا: بـأنّ الأمـر بالشيء يقتضي كراهة ضده، والنهي عن الشيء يقتضي سنية ضده، لا أن يكـون موجباً له، أو دليلاً عليه. وقوله تعالى: ﴿ولا يحل لهن أنْ يكتمن ما خلقَ الله في أرحامهن﴾ نسخ، وليس بنهي؛ لأنّ الصيغة للنفي مثل قوله: ﴿لا يحـل لك من النسـاء من بعد﴾ فلم يثبت الأمـر بالنّهي، وإنّمـا كان هـذا أمراً بـالإظهـار؛ لأنّ الكتمان لما لم يبقَ مشروعاً وقد تعلق بإظهاره أحكام الشرع، لزم الأمر بالإظهـار ضرورة. (وفائدة هذا الأصـل: أنّ التحريم إذا لم يكن مقصـوداً لا يعتبر إلا من حيث يفوّت الأمر، فإذا لم يفوّته كان مكـروهاً. كـالأمر بـالقيام، ليس بنهي عن

قال (وفائدة هذا الأصـل أن التحريم لمـا لم يكن مقصوداً بـالأمر لم يعتبـر إلا من حيث يفوّت الأمر فإذا لم يفوّته كان مكروهاً كالأمر بالقيام) يعني إلى الركعة الثانية بعـد فراغ

القعود قصداً، حتّى إذا قعد ثم قام لم تفسد صلاته بنفس القعود، لكنه يكره).

آعلم أنّ الأمر لّما آقتضى كراهة ضده لم يكن ضدّه مفسداً للعبادة إلاّ أنْ يكون مفوّتاً لما هو واجب بصيغة الأمر، ولكنه يكون مكروهاً في نفسه، فإنّ المأمور بالقيام في الصلاة إذا قعد ثم قام، لا تفسد صلاته بنفس القعود؛ لأنّه لم يفت بهذا الضد ما هو الواجب بالأمر وهو القيام، ولكنّ القعود مكروه في نفسه، (ولهذا قلنا: إن المحرم لما نُهي عن لبس المخيط) بقوله عليه السلام: «لا يلبس القمص، ولا العمائم، ولا السراويلات»، (كان من السنة لبس الإزار، والرداء، ولهذا قال أبو يوسف: إنّ من سجد على مكان نجس لم تفسد صلاته؛ لأنّه غير مقصود بالنهي، وإنّما المأمور به فعل السجود على مكان طاهر، فإذا أعادها على مكان طاهر جاز عنده). أي: إذا سجد في صلاة على مكان نجس

الأولى أو الثالثة بعد فراغ التشهد (ليس بنهي عن القعود قصداً حتى إذا قعد ثم قام لا تفسد صلاته بنفس القعود ولكنه يكره) لأن نفس القعود وهو قعود مقدار تسبيحة لا يفوّت القيام فيكره، وإن مكث كثيراً بحيث ذهب أوَان القيام يفسد الصلاة، ومن ههنا ظهر أن الاشتغال بالضد في الوقت الموسع للصلاة لا يحرم؛ وفي الوقت المضيق لها يحرم؛ وإن كان ذلك الضد في نفسه عبادة مقصودة أو أمراً مباحاً (ولهذا قلنا أن المحرم لما نهى عن لبس المخيط كان من السنة لبس الإزار والرداء) تفريع على أصل أن النهي يقتضي أن يكون ضده في معنى سنة واجبة، وذلك لأنه لما نهى المحرم عن لبس المخيط ولا بد أن يلبس شيئاً يستر به العورة وأدنى ما تكون به الكفاية هو الإزار والرداء لزم أن لا يتركا؛ كما لم تترك السنة المؤكدة؛ وإلا فالسنة الاصطلاحية هو ما كان مروياً عن الرسول عليه السلام قولاً أو فعلاً لا ما يثبت بالعقل (وقال أبو يوسف) عطف على قوله: قلنا؛ وتفريع على أصل ان الأمر يقتضي كراهة ضده على غير ترتيب اللف، يعني لأجل هذه القاعدة قال أبو يوسف خاصة (ان من سجد على مكان نجس لم تفسد صلاته لأنه غير مقصود بالنهي؛ وانما المأمور به فعل السجود على مكان طاهر؛ فإذا أعادها على مكان طاهر جاز عنده)

ثم سجد على مكان طاهر، جازت صلاته عند أبي يوسف، لأنّ المأمور به السجود على مكان طاهر، ومباشرة الضد بالسجود على مكان نجس لا يفوّت المأمورَ به، فيكون مكروهاً في نفسه، ولا يكون مفسداً للصلاة، (وقال: الساجد على النجس بمنزلة الحامل له، والتطهير عن حمل النجاسة فرض دائم فيصير ضدّه مفوتاً للفرض). أي: قال أبو حنيفة ومحمد رحمهما الله تفسد صلاته؛ لأنّ السجود لمّا كان فرضاً صار الساجد على النجس مستعملاً له، بمنزلة الحامل له بحكم الفرضية، وهذا؛ لأنّ سجوده ينفعل ويحصل بوضع الجبهة على الأرض، فإذا سجد على النجس وقد تمّ السجود بالوضع على النجس صار مستعملاً وحاملاً للنجس بحكم الفرضية، بخلاف ما إذا وضع يده على النجس حيث لا تفسد صلاته؛ لأنّ وضع اليدين ليس بفرض والانتقال بحكم الفرضية، والكف عن حمل النجاسة فرض دائم في جميع الصلاة، وقد فات ذلك بالسجود على مكان نجس، فصار ضده مفوّتاً للفرض. كما أن الكف عن اقتضاء الشهوة كما كان مأموراً به في جميع وقت الصوم يتحقق الفوات بالأكل في جزء من وقته؛ لأنّ ذلك الفرض لمّا كان ممتداً صار ضدّه مفوّتاً أبداً، ولهذا قال محمد: إنّ إحرام الصلاة ينقطع بترك القراءة في النفل، لأنّ القراءة فرض دائم من أول الصلاة إلى آخرها حكماً، ولهذا لا يصلح الأمّيُّ خليفة للقارِىء، وإن كان قد رفع رأسه من السجدة الأخيرة. وإذا كان كذلك فسدت الأفعال بترك القراءة، فيفسد ما عقد لها وهي التحريمة؛ لأنّها تعقد للأفعال. وقال أبو حنيفة رحمه الله: هو كذلك، إلاّ أنّ

فالاشتغال بالسجود على مكان نجس يكون مكروهاً عنده لا مفسداً للصلاة لأنه لم يفوّت المأمور به حين أعادها (وقالا: الساجد على النجس بمنزلة الحامل له) أي للنجس لأنه إذا سجد على النجس أخذ وجهه صفة النجس لأجل المجاورة فلم توجد الطهارة في بعض أجزاء الصلاة (والتطهير عن حمل النجاسة فرض دائم) فيصير ضده مفوتاً للفرض كما في الصوم، فكما أن الكف عن قضاء الشهوة فرض في الصوم والصوم يفوت بالأكل في جزء من وقته فكذلك الكف عن حمل

فساد الأفعال لا يثبت قطعاً إلّا بترك القراءة في الشفع كله، ليتعدى إلى الأحرام. فأمّا إذا تركها في ركعة فالفساد مجتهد فيه؛ لأنّ عند الحسن البصري ترك القراءة في ركعة لا يوجب الفساد، فلا يتعدّى إلى الإحرام، ولهذا قال أبو حنيفة وأبو يوسف رحمها الله: في مسافر ترك القراءة في الظهر أنّه لا ينقطع إحرام الصلاة؛ لأنّ ترك القراءة متردد محتمل للوجود بأن ينوي الإقامة ويقضيها في الشفع الثاني، فلم يصلح مفسداً ولهذا قال أبو يوسف: لا ينقطع إحرام الصلاة بترك القراة في الشفع الأول في النفل؛ لأنّه أمر بالقراءة في الصلاة، ولم ينه عن تركها قصداً، فما ترك القراءة حراماً بقدر ما يفوت من الفرض. وذلك لهذا الشفع، فأمّا في حق بناء شفع آخر فلا تبقى التحريمة صحيحة قابلة لبناء شفع آخر عليها، وان فسد الشفع الأول بترك القراءة فيه. وقال علماؤنا: العدتان تنقضيان عدة واحدة؛ لأنّ معنى العدة: النهي عن الخروج والتزوّج، ثبت ذلك بقوله تعالى: ﴿ولا تعزموا عقدة النكاح﴾ وبقوله: ﴿ولا تخرجوهن﴾، والكف ثابت بمقتضى النهي لا مقصوداً ولا تضايق فيما هو موجب النهي نصاً وهو التحريم، بخلاف الصوم؛ لأنّ الكف واجب فيه بالأمر قصداً فلا يتحقق أداءً لصومين في يوم واحد لوجود التضايق، فركن كل صوم هو الكف إلى وقت.

فصل

المشروعات على نوعين: عزيمة وهو آسم لما هو أصل منها غير متعلق

النجاسة فرض في الصلاة وهو يفوت بالسجود على مكان نجس فتفسد.

ولما فرغ المصنف عن بيان أقسام الكتاب بلواحقها أورد بعدها بعض ما ثبت من الكتاب من الأحكام المشروعة اقتداء بفخر الإسلام، وكان ينبغي أن يذكرها بعد باب القياس في جملة بحث الأحكام الآتية كما فعل ذلك صاحب التوضيح فقال:

فصل

(المشروعات على نوعين: عزيمة) يعني أنّ الأحكام المشروعة التي شرعها

بالعوارض).

آعلم أنّ المشروع وهو ما جعله الله شريعة لعباده أي: طريقاً ومذهباً يسلكونه على نوعين:

عزيمة: وهو ما بينا، وإنّما سميت عزيمة؛ لأنّها من حيث كانت مشروعة أصولاً بحكم أنّه إلهنا ونحن عبيده، كانت في نهاية التوكيد حقاً لله تعالى، وله الأمر يفعل ما يشاء ويحكم ما يريد، وعلينا الإسلام والانقياد.

والرخصة: ما بني على أعذار العباد. وهو ما آستبيح بعذر مع قيام الدليل المحرم.

والمراد بهما في الشرع مطابق للمراد بهما في اللغة.

فالعزم في اللغة هو القصد المتناهي في التوكيد؛ قال الله تعالى: ﴿فنسي ولم نجد له عزماً﴾ أي: لم يكن له قصد مؤكد في العصيان وقال: ﴿فآصبر كما صبر أولو العزم من الرسل﴾ أي: أولو الجد والثبات والصبر، ومن: للتبعيض، والمراد بأولي العزم: بعض الأنبياء؛ كنوح، وإبراهيم، وموسى وعيسى. وقيل: يونس، وآدم عليهم السلام، ليسا منهم: بقوله تعالى: ﴿ولا تكن كصاحب الحوت، ولم نجد له عزماً﴾ وقيل؛ للبيان، فيكون أولو العزم صفة الرسل كلهم، ولهذا لو قال: عزمت أن أفعل كذا، يكون يميناً؛ لأنّ العباد إنّما يؤكدون قصدهم باليمين.

والرخصة في اللغة: اليسر والسهولة، يقال: رخص السعر، إذا آتسعت السلع، وكثرت، وسهل وجودها، وتيسرت إصابتها.

الله تعالى لعباده على نوعين: أحدهما العزيمة والثاني الرخصة، فالعزيمة (وهي اسم لما هو أصل منها غير متعلق بالعوارض) يعني لم يكن شرعها باعتبار العوارض كما كان شرع الافطار باعتبار المرض؛ بل يكون حكماً أصلياً من الله

فإنْ قلت: تفسير الرخصة بما ذكرت مشكل؛ لأنّ المحرم إنْ كان مع الحرمة يكون جمعاً بين الضدين، وإلّا يكون تخصيص العلة.

قلت: معنى الاستباحة أنْ يعامل به مثل ما يعامل بمن يباشر المباح، لا أن تثبت حقيقة الإباحة؛ لأنّ المؤاخذة ليست من الأحكام اللّازمة للمحظور لا محالة.

(وهي أربعة أنواع) أي العزيمة أربعة أنواع:

فريضة، وواجب، وسنة، ونفل، فهذه أصول الشرع، وإن كانت متفاوتة في أنفسها على ما سيأتي إن شاء الله تعالى.

وقيل: إن النفل ليس بعزيمة؛ لأنّه شرع جبراً لنقصان يمكن في العزيمة وهي الفريضة.

قلنا: ذاك في قصد الأداء، لا في الشرعية، فهو مشروع ابتداء كسائر العزائم.

(**فريضة**: وهي ما لا يحتمل زيادة ولا نقصاناً ثبتت بدليل لا شبهةَ فيه، كالإيمان والأركان الأربعة).

تعالى ابتداء سواء كان متعلقاً بالفعل كالمأمورات أو متعلقاً بالترك كالمحرمات (وهي أربعة أنواع) لأنها لا تخلو من أن يكفر جاحدها أو لا، **الأوّل**: هو الفرض، **والثاني**: لا يخلو اما يعاقب بتركه أو لا، الأوّل هو الواجب والثاني لا يخلو اما ان يستحق تاركه الملامة أو لا، فالأول هو السنة والثاني هو النفل، والحرام داخل في الفرض باعتبار الترك، وكذا المكره في الواجب والمباح. مما ليس بمشروع بالمعنى الذي قلنا، فالأول (فريضة وهي ما لا يحتمل زيادة ولا نقصاناً ثبتت بدليل لا شبهة فيه) فأعداد الركعات والصيامات وكيفيتها كلها متعين بتعيين لا ازدياد فيه ولا نقصان؛ وثابت بمقطوع لا يحتمل الشبهة، ولا يقال انه يتناول بعض المباحات والنوافل الثابتين كذلك لأن كلمة: ما؛ عبارة عن عزيمة معهودة لم تتناولها قط (كالإيمان والأركان الأربعة) وهي الصلاة والزكاة والصوم والحج

آعلم أنّ الفـرض لغة: التقـدير، والقـطع، قال الله تعـالى: ﴿فنصف ما فرضتم﴾ أي: قدَّرتم بالتسمية، وقال: ﴿سورة أنزلناها وفرضناها﴾ أي: قطعنا الأحكام فيها قطعاً.

فالفريضة: آسم لمقدر شرعاً لا يحتمل زيادة ولا نقصاناً مقطوع به، لكونه ثابتاً بدليل موجب للعلم قطعاً، كالكتاب، أو السنة المتـواترة، أو الإجمـاع، مثل الإيمـان، والصلاة، والـزكاة، والصـوم، والحـج فهي مقـدرة مقـطوع بهـا ثبتت بـالكتاب والسنّـة المتواتـرة والإجماع، وتسمى مكتـوبة أيضـاً لأنّها كتبت علينا في اللوح المحفوظ، وفي هذا الاسم ما ينبىء عن التخفيف؛ لأنّه مقـدر متناه، ومـا ينبىء عن شدة الرعاية والمحافظة؛ لأنّه مقطوع به.

(وحكمـه: اللزوم علماً وتصديقـاً بـالقلب، وعمـلاً بـالبـدن، حتى يكفـر جاحده ويفسق تاركه بلا عذر).

آعلم أنّ حكم الفريضة لـزومها تصـديقاً بـالقلب بلا شبهـة؛ لأنّه ثـابت بدليل قطعي، حتى يكفر جاحدُه؛ لأنّ تصديق العبد به بما جاء منه بقلبه إيمان، فكـان الترك كفـراً وعملاً بـالبـدن أي: لـزم أداؤه، حتى لـو تـرك الأداء يكـون فاسقاً؛ لأنّه بترك الأداء مبدل للعمل لا للاعتقاد، فلا يكفر بـالامتناع عن الأداء

(وحكمه اللزوم علماً وتصديقـاً بالقلب) قيـل هما متـرادفان، والأصـح أن التصديق ما يعتقد فيه بالاختيار القصدي؛ وهو أخص من العلم القـطعي إذ قد يحصل بلا اختيار ولا يصدق بـه؛ كما كـان للكفار الـذين يعرفـونه كـما يعرفـون أبناءهم (وعملاً بالبدن) ففي العبادة البدنية هو أداؤها بالبدن وفي المالية اعطاؤها أو إنابة وكيل لها (حتى يكفـر جاحـده) أي ينسب إلى الكفر منكـره؛ تفريـع على العلم والتصديق (ويفسق تاركه بلا عذر) تفريـع على العمـل بالبـدن واحترز بـه عن الترك بعذر الإكراه أو بعذر الرخصة؛ فإنه لا يفسق حينئذ.

فيمن هو من أركان الدين إلّا أنْ يكون تاركاً على وجه الاستخفاف، فإنّ الاستخفاف بالشرائع كفر، فأمّا بدون الاستخفاف فهو عاص بالترك من غير عذر، فاسق لخروجه عن طاعة ربه، فالفسق: هو الخروج من الشيء يقال: فسقت الرطبة إذا خرجت من قشرها، والفاسق مؤمن لأنّه غير خارج من أصل الدين وأركانه آعتقاداً وإن كان خارجاً من الطاعة عملاً، فالفاسق المطلق هو الكافر؛ لكونه خارجاً من أصل الدين، إلّا أنّه آختص بآسم الكفر الذي هو فوق الفسق في العرف، وبقي الفاسق في العرف آسماً للمؤمن العاصي.

(وواجب: وهو ما ثبت بدليل فيه شبهة كصدقة الفطر والأضحية). آعلم أنّ الواجب مأخوذٌ من الوجوب وهو السقوط، قال تعالى: ﴿فإذا وجبت جنوبها﴾ أي: سقطت على الأرض، فكأنّه سمي به لأنّه سقط على العبد عملُه من غير أن يكون دليله موجباً للعلم قطعاً؛ بخلاف الفرض؛ فإنّه ثابت بدليل قطعيّ، فكأنّا تحملناه ولم يسقط علينا. أما الواجب: فلأنّه لمّا لم نعلمه قطعاً لشبهة في دليله، فكأنّه سقط علينا عمله، لا أنّا تحملناه. ومن آستضعف كلام صاحب التقويم؛ فلأنّه لم يفهم فحواه، أو هو ساقط علماً. وإن كان ثابتاً عملاً؛ أو هو مأخوذ من وجب القلب إذا آضطرب قال: * وللفؤاد وجيب تحت أبهره * أي: آضطراب، فلشبهة في دليله يمكن فيه آضطراب، فسمي واجباً.

والمراد به في الشرع: ما ثبت بدليل فيه شبهة، كخبر الواحد، والعام المخصوص، والآية المؤوّلة، وهو كصدقة الفطر، والأضحية، والوتر، وتعيين الفاتحة وتعديل الأركان، والطهارة في الطواف، فإنّ ثبوتها بخبر الواحد وهو: قوله عليه السلام: «أدّوا عن كل حر وعبد» الحديث.. «ضحوا»، «إنّ الله

(و) الثاني (واجب وهو ما ثبت بدليل فيه شبهة) كالعام المخصوص البعض والمجمل وخبر الواحد (كصدقة الفطر والأضحية) فإنهما ثبتا بخبر الواحد الذي فيه شبهة فيكونان واجبين.

تعالى زادكم صلاة» والحديث، «لا صلاة إلا بفاتحة الكتاب»، «قم فصل فإنّك لم تصل»، «الطواف صلاة».

(**وحكمه**: اللزوم؛ عملاً) بمنزلة الفرض، (لا علماء على اليقين)، لشبهة في دليله، (حتى لا يكفر جاحده، ويفسق تاركه إذا آستخف بأخبار الآحاد)، أي: لا نفسقه بتركه عملاً، وإنّما نفسقه لوجوب المصير إلى خبر الواحد بالإجماع، ونؤثّمه بترك الواجب؛ لتركه ما عليه. (فأمّا متأولاً فلا). وبهذا بطل قول الكعبي: إن المباح واجب، إذ هو ترك الحرام الذي هو واجب؛ لأنّ الواجب ما يكون لازم الأداء، فلا يجوز تركه، والمباح: ما يجوز فعله وتركه، فكانا متنافيين، وليس المباح ترك الحرام، بل هو فرد من أفراد ما يترك به المحرم، وليس من شرط الوجوب تحقق العقاب على الترك، خلافاً للغزالي، لجواز العفو عن صاحب الكبيرة، ولهذا خطّىء من حد الواجب بأنه: الذي يعاقب على تركه. ولا فرق عند الشافعي رحمه الله بين الواجب والفرض، فهما مترادفان عنده، فإنّه لما قال بوجوب الفاتحة وتعديل الأركان أفسد الصلاة بتركهما.

وقلنا: إنْ أنكر الاسم فلا معنى له؛ لأنّا بينا أنّه يخالف آسم الفريضة، وإن أنكر الحكم فكذلك؛ لأنّ الدليل نوعان:

ما لا شبهة فيه؛ كالكتاب، والسنة المتواترة.

(وحكمه اللزوم عملاً لا علماً على اليقين) فهو مثل الفرض في العمل دون العلم (حتى لا يكفر جاحده) لعدم العلم (ويفسق تاركه إذا استخف بأخبار الآحاد) بان لا يرى العمل بها واجباً؛ لا أن يتهاون بها فإن التهاون بالشريعة كفر، وإنما خص أخبار الآحاد بالذكر اعتباراً للغالب لا لأن الواجب لا يثبت إلا باخبار الآحاد (فإما متأولاً فلا) أي فإما ترك العمل باخبار الآحاد بطريق التأويل بأن يقول هذا الخبر ضعيف أو غريب أو مخالف للكتاب فلا يفسق فيه لأن هذا

وما فيه شبهة؛ كخبر الواحد ونحوه. وإذا تفاوت الدليل لم ننكر تفاوت المدلول.

وعن أبي يوسف بن خالد السمتي أنّه قال: قدمت على أبي حنيفة رحمه الله فسألته عن الصلوات المفروضة كم هي؟ فقال: خمس. وسألته عن الوتر، فقال: واجب، فقلت: لقلة تأملي كفرت، فتبسم في وجهي، ثم تأملت، فعرفت أَنّ الفرق بين الواجب والفرض كما بين السماءِ والأرض.

وبيان ذلك: أن بالنص الذي لا شبهة فيه وهو قوله تعالى: ﴿فاْقرؤا ما تيسر من القرآن﴾ ثبت فرضية قراءة القرآن في الصلاة بسباق الآية وهو قوله تعالى: ﴿إنّ ربك يعلم أنك تقوم أدنى من ثلثي الليل﴾، وسياقها وهو قوله تعالى: ﴿وأقيموا الصلاة﴾ أو بالإجماع، أو بأَنّ الأمر للإيجاب، ولا وجوب خارج الصلاة، فوجب أنْ يكون في الصلاة وبخبر الواحد، وفيه شبهة ثبت تعين الفاتحة. فمن جعل الفاتحة فرضاً فقد زاد على النص بخبر الواحد، وهو نسخ، فلا يجوز به، بل يجب العمل بالخبر على أنه مكمّل لحكم الكتاب، ومقرر له، وذا فيما قلنا، وكذلك أصل الركوع والسجود ثابت بالكتاب وهو قوله تعالى: ﴿آركعوا، وآسجدوا﴾، وتعديل الأركان ثابت بخبر الواحد، فلو جعلنا التعديل فرضاً وأفسدنا الصلاة بتركه كما أفسدناها بترك أصل الركوع والسجود، لسوّينا بين موجب الكتاب وهو قطعي، وبين موجب خبر الواحد وهو غير قطعي. وكذلك أصل الطواف ثابت بالكتاب وهو قوله تعالى: ﴿وليطوّفوا﴾ وآشتراط الطهارة فيه بخبر الواحد، حيث شبهه رسول الله عليه السلام بالصلاة، فلو أفسدنا أصل الطواف بترك الطهارة لألحقناه بالنص القطعي، وذا لا يجوز، ولكنّا شبهناه بالصلاة عملاً فألزمناه القضاء ما دام بمكة، ولم نشبهه بها علماً، حتى إذا لم يقض لم يحكم بفساد الطواف عليه. فمن ردّ خبر الواحد فقد ضل عن سواء السبيل؛ لوجوب العمل به على ما سيأتي إن شاء الله، ومن سوّاه بالكتاب والسنة المتواترة فقد أخطأ؛ حيث رفع الدليل الذي فيه شبهة عن درجته، وحط الدليل الذي لا شبهة فيه عن درجته، والطريق المستقيم في تنزيل كل دليل منزلته كما قلنا:

وكذلك السعي في الحج واجب عندنـا، وليس بفرض؛ لأنّـه ثبت بخبر الـواحد وهو قوله عليه السلام: «إنّ الله كتب عليكم السعي فآسعـوا»، وكذلـك العمرة ثابتة بخبر الواحد وهو قوله عليه السلام: «العمـرة فريضـة كفريضـة الحج» فلم تكن فرضاً. وعند الشافعي: هما فرضان لما قـررنا من الأصـل. وكذلـك تأخـير المغرب إلى العشاء واجب بالمزدلفة، ثبت بخبر الـواحد وهـو قولـه عليه السـلام لأسامة: «الصلاة أمامك»، فإذا صلى المغرب في الطريق أمر بأن يعيدها بالمزدلفة ما لم يطلع الفجر عند أبي حنيفة ومحمد رحمهما الله؛ عملاً بخبـر الواحـد، فإنْ لم يعد حتى طلع الفجر سقطت الإعادة؛ لأنّا لو أمرنا بـالقضاء بعـد ذهاب الـوقت لحكمنا بفساد ما أدى وهو من باب العلم، وخبر الواحد لا يـوجب العلم. فأمـا وجوب الإعادة في الوقت فمِنْ باب العمل، وخبر الواحد يوجبه، فيجب. وقول فخر الإسلام: «فلا تفسد العشاء»، المراد به: العشاء الأولى وهو المغرب. وكذا الترتيب في الصلوات واجب بخبر الواحد لا بالكتاب، فظهر في حق العمل دون العلم، فإذا ضاق الوقت، أو كثرت الفوائت، فلو عملنا بـالخبر يصـير معارضـاً لحكم الكتاب بتأخيرها عن وقتها الثابت بالكتاب، فسقط العمل به. وكذا كون الحـطيم من البيت ثبت بخبر الـواحد وهـو قـولـه عليـه السـلام: «الحـطيم من البيت»، فجعلنا الطواف به واجباً لا يعارض حكم الكتاب.

(وسنّة: وهي الطريقة المملوكة في الدين).

آعلم أنّ السنـة في اللغة: عبـارة عن مطلق الـطريق، حسنـة كـانت، أو سيئة؛ قال عليه السلام: «من سنّ سنّة حسنة فله أجرها وأجر من عمل بهـا إلى يوم القيامة، ومن سنّ سنة سيئة فله وزرها ووزر من عمل بها إلى يـوم القيامـة. أي: من وضع طريقة حسنة ومن وضع طريقـة سيئة، وقـال: فأول راض سنـة من يسيـرها *، والسنن: الـطريق، ويقال: سن المـاء: إذا صبه حتى جـرى في طريقه.

ليس للهوى والشهوة بل مما توارث به العلماء لأجل الدقة والفطانة.

والمراد بها شرعاً: الطريقة المسلوكة في الدين لا على وجه الفرض والوجوب.

(وحكمها: أنْ يطالب المرء بإقامتها)، ويعاقب على تركها، (من غير آفتراض ولا وجوب)؛ لأنّها طريقة أمرنا بإحيائها ونهينا عن إماتتها، وإحياؤها في فعلها، فيستحق اللاّئمة بتركها إلاّ أنْ يتركها آستخفافاً، فإنّه يكفر، فإنّ ذلك ينصرف إلى واضعها.

(إلاّ أنّ السّنّة قد تقع على سنّة النّبيّ عليه السلام، وغيره. وقال الشافعي: مطلقها طريقة النبي عليه السلام).

آعلم أنّ مطلق لفظ السنة لا يقتضي الاختصاص بسنة رسول الله عليه السلام؛ لأنّ المراد بها في عرف الشرع طريقة الدين، إمّا لرسول الله عليه السلام بقوله أو فعله، أو الصحابة رضي الله عنهم. وقال الشافعي رحمه الله:

(و) الثالث (سنة وهي الطريقة المسلوكة في الدين وحكمها أن يطالب المرء بإقامتها من غير افتراض ولا وجوب) فاحترز بقوله: أن يطالب عن النفل؛ وبقوله: من غير افتراض ولا وجوب عن الفرض، والواجب: وكان ينبغي أن يذكر هذه القيودات في التعريف إلا انه اكتفى عنها بالحكم، ولكن قالوا ان هذا التعريف والحكم لا يصدقان إلا على سنة الهدي، والتقسيم الآتي إنما هو لمطلق السنة (إلا أن السنة تقع على طريقة النبي عليه السلام وغيره) يعني الصحابة يقال سنة أبي بكر وعمر وسنة الخلفاء الراشدين رضي الله عنهم (وقال الشافعي مطلقها طريقة النبي عليه السلام) يعني إذا أطلق لفظ السنة بلا قرينة لا يطلق على طريقة الصحابة؛ كما روى أن سعيد بن المسيب قال: ما دون الثلث من الدية لا ينصف وهو السنة، أراد بها سنة النبي عليه السلام؛ وهي أن الدية اذا لم تبلغ ثلثا فالرجل والأنثى فيه سواء، وإذا بلغ الثلث فصاعداً يؤخذ للمرأة نصف ما يؤخذ للرجل، وإذا أريدت سنة غير النبي عليه السلام يقال: هذه سنة الشيخين رضي الله عنهما أو سنة أبي بكر رضي الله عنه ونحوه.

مطلق السنة يتناول سنة الرسول عليه السلام فقط؛ لأنّه لا يرى تقليد الصحابي، ولهذا قال في قول سعيد بن المسيب: السنة أنّها تنصرف إلى سنة الرسول.

وقصته: أنّ سعيداً سئل عن قطع إصبع امرأة ماذا يجب فيها؟ فقال: عشر من الإبل !ثم سئل عن قطع إصبعين فقال: عشرون، ثم سئل عن قطع ثلاث أصابع منها، قال: يجب ثلاثون، ثم سئل عمن قطع أربع أصابعَ منها، قال: يجب عشرون، فقيل له: كلّما كثر ألمها قل عقلها، فقال هكذا السنة، قال الشافعي رحمه الله: إنه أراد به سنة النبي عليه السلام. وكذا قال في قول عمر رضي الله عنه: إنّ من السنة أنْ لا يقتل حر بعبد، أنه أراد به سنة النبي عليه السلام. وعندنا: هي مطلقة لا قيد فيها، فلا تقيد بلا دليل. وكان السلف يطلقون آسم السنة على طريقة أبي بكر وعمر رضي الله عنهما، وكانوا يأخذون البيعة من الخلفاء على سنة الرسول وسنة العمرين. وقال عليه السلام: «عليكم بسنتي وسنة الخلفاء من بعدي»، فإذا كان كذلك لم يدل إطلاقُ السنة على أنّها طريقة النبي عليه السلام.

(وهي نوعان: **سنة الهدى**، وتاركها يستوجب إساءة، كالجماعة، والأذان، والإقامة، **وزوائد**، وتاركها لا يستوجب إساءة، كسير النبي عليه السلام في لباسه وقيامه وقعوده).

(وهي نوعان) أي مطلق السنة لا التي مضى تعريفها، وحكمها على نوعين: **الأوّل** (سنةُ الهدي؛ وتاركها يستوجب اساءة) أي جزاء اساءة كاللوم والعتاب، أو سمي جزاء الاساءة اساءة كما في قوله تعالى: ﴿جزاء سيئة سيئة مثلها﴾ (كالجماعة والآذان والاقامة) فإن هؤلاء كلها من جملة شعائر الدين وإعلام الاسلام؛ ولهذا قالوا: إذا أصر أهل مصر على تركها يقاتلون بالسلاح من جانب الإمام، وقد وردت في كل منها آثار لا تحصى (و) **الثاني** (الزوائد؛ وتاركها لا يستوجب اساءة كسير النبي عليه السلام في لباسه وقعوده وقيامه) فإن هؤلاء كلها لا تصدر منه على وجه العبادة وقصد القربة بل على سبيل العادة،

اعلم أنّ السنة نوعان:

سنة الهدى: أي: أخذها هدى، وتركها ضلالة، كالجماعة، والأذان، والإقامة، ولهذا لو تركها قوم آستوجبوا اللّوم والعتاب، ولو تركها أهل بلدة وأصروا على ذلك قوتلوا ليأتوا بها؛ لأنّ الإصرار على ترك ما هو من أعلام الدين آستخفاف بالدين؛ فيقاتلون على ذلك.

وزوائد: أخذها حسن، وتركها لا بأس به، كسير النبي عليه السلام في لباسه وقيامه وقعوده، فعنه عليه السلام أنه قال: «آلبسوا الثياب البيض؛ فإنّها أطهر وأطيب»، وكان إذا جلس في المسجد آحتبى بيديه.

وعلى هذا تخرّج الألفاظ المذكورة في باب الأذان، فقيل مرة: يكره، ومرة: أساء، ومرة: يعيد، ومرة: لا بأس به، فالأوّلان من حكم سنة الهدى، والثالث من حكم الوجوب، والرابع من حكم السنن الزوائد. فالأذان قاعداً يكره؛ لأنّ الملك النازل قام على جذم حائط وأذّن، وإن صلى أهل مصر بجماعة بغير أذان ولا إقامة أساؤا؛ لأنّهم تركوا السنة المشهورة، وإنْ أذّن قبل دخول الوقت لم يجز ويعيده في الوقت؛ لقوله عليه السلام: «الإمام ضامن، والمؤذن مؤتمن»، وفي الأذان قبل الوقت إظهار الجنابة فيما آئتمن فيه، وإنْ ترسّل في الإقامة وحدر في الأذان فلا بأس به؛ وإنّ قال عليه السلام: «إذا أذنت فترسل، وإذا أقمت فآحدر».

(**ونفل**: وهو ما يثاب المرء على فعله، ولا يعاقب على تركه). وهو آسم

فإنه عليه السلام كان يلبس جبة حمراء وخضراء وبيضاء طويلة الكمين وربما يلبس عمامة سوداء وحمراء وكان مقدارها سبعة أذرع أو إثني عشر ذراعاً أو أقل أو أكثر، وكان يقعد محتبياً تارة ومتربعاً للعذر وعلى هيئة التشهد أكثر، فهذه كلها من سنن الزوائد يثاب المرء على فعلها ولا يعاقب على تركها وهو في معنى المستحب، إلا أن المستحب ما أحبه العلماء وهذا ما اعتاده النبي عليه السلام.

(والرابع النفل وهو ما يثاب المرء على فعله ولا يعاقب على تركه) عرفه

للزيـادة في اللغة، ومنـه سميت الغنيمة نفـلاً؛ لأنّها زيادة عـلى مـا هـو المقصـود بالجهاد، وهو إعلاء كلمة الله، وقهر أعـدائه، قـال: إن تَقْوَى ربنـا خير نفـل * وسمي ولـد الولـد نافلة؛ لأنّـه زيادة عـلى مـا حصـل للمـرء بصنعـه. فنـوافـل العبـادات: زوائـد عـلى الفـرائض، والسنن المشهـورة مشـروعـة لنـا لا علينـا، والتطوع كالنفل، فهو: ما يأتي به العبد طوعاً من غير إيجاب عليه، ولا يلام على تركه. والزوائد عـلى الركعتـين للمسافـر نفل لهـذا وهو أنّـه يثاب عـلى فعله ولا يعاقب على تركه، ولهذا جوزنا النفل قاعداً مع القدرة على القيام، وراكباً بالإيماء مع القدرة عـلى النزول، وإن لم يكن متـوجهاً إلى القبلة لأنّـه لّما شـرع دائماً حتى جعلناه من العزائم، إذ لو كان رخصـة لكان بعـارض عذر، فلم يكن مشـروعاً دائماً. وفي مراعاة تمام الأركـان والشرائط في جميـع الأوقات حـرج بيّن، فجـوّزنا الأداء على هذه الـوجوه، دفعـاً للحرج، وتحقيقـاً لليسر، وهذا القـدر من جنس الرخص.

(قال الشافعي: لّما شرع النفل على هـذا الوصف وجب أن يبقى كـذلك) أي: لما شرع النفل على وجه يخير فيه بين أنْ يشرع فيه، وبين أنْ لا يشرع فيه، وجب أن يبقى كذلك غير لازم بالشروع؛ لأنّ بقاء الشيء لا يخالف ابتداءه، وإذا بقي مخيراً فيما لم يفعل فيبطل المؤدى ضمناً لغير المؤدى لا قصداً، حتى يقال: إنّه

بحكمه اتباعاً للسلف وفي ذكر نفي العقاب دون الذم والعتـاب تنبيه عـلى أنه لا يدري حال الذم والعتاب، (والزوائد على الركعتين للمسافر نفل) لهذا المعنى أنه يثاب على فعله ولا يعاقب على تركه، ولا يقال أنه يخالف ما ذكـر الفقهاء أنـه لو صلى أربعاً وقعد على الركعتين تم فرضه وأساء، لأن هذه الإساءة ليست باعتبـار نفس الركعتين بل لتأخير السلام واختلاط النفل بـالفرض (وقـال الشافعي رحمـه الله لما شرع النفل على هذا الوصف وجب أن يبقى كـذلك) يعنى أنـه لا يلزم في حال البقاء كما كان لم يلزم قبل الابتداء، فـان شرع في النفـل لا يلزم اتمامـه ولو

إبطال العمل وهو حرام بالنص، وصار كالمظنون. (وقلنا: إنّ ما أداه وجب صيانته)؛ لأنّه صار لله تعالى مسلماً إليه بالأداء، ولهذا لو مات كان مثاباً على ذلك، فيجب التحرز عن إبطاله رعاية لحق صاحب الحق، وكونه مسلماً إليه لا ينافي بطلانه بالمبطل، كالصدقة تبطل بالمنّ والأذى، والعبادات تبطل بالردة. (ولا سبيل إليه إلاّ بالإلزام الباقي) أي: لا سبيل إلى صيانة ما أداه إلاّ بإلزام الباقي وإنما لا يتجزأ عبادة، فيجب الأتمام لهذا ضرورة، وإن كان في نفسه نفلاً وهما أمران متعارضان، أعني المؤدى وغير المؤدى؛ لأنّا إن نظرنا إلى المؤدى يجب عليه إتمام الباقي على ما قررنا، وإن نظرنا إلى غير المؤدى كما ذكر الشافعي لا يجب لأنّه نفل في نفسه، فوجب الترجيح للمؤدى احتياطاً في باب العبادة.

فإن قيل: العبادة لا تتم قربة إلاّ بآخرها؛ لأنّها لا تتجزأ ثبوتاً، فإذا توقف الأوّل على الآخر لتصير قربة لم يحرم إبطال ما صنع قبل أن تتم قربة.

قلنا: إذا شرع في الصوم أو الصلاة فهو متقرب إلى الله تعالى بفعل الصوم أو الصلاة، والفعل حاصل وهو الكف أو القيام إلى الصلاة، وإنّما عدم ما يسمى صوماً أو صلاة، والقربة في الصوم بآعتبار كف النفس عن قضاء الشهوة، وفي الصلاة بفعل هو تعظيم، وقد وجد فحرم الإبطال. (وهو كالنذر صار لله تعالى تسمية لا فعلاً، ثم لمّا وجب لصيانته آبتداء الفعل فلأن يجب لصيانة آبتداء الفعل بقاؤه أولى) أي: المنذور صار لله تعالى تسمية لا فعلاً؛ لأنه

أفسده لا يلزم قضاؤه سواء كان صوماً أو صلاة (قلنا ان ما أداه وجبت صيانته ولا سبيل إليها إلا بالإلزام الباقي) لأن الصلاة والصوم مما لم يفد حكمه إلا إذا كان تاماً بكونه شفعاً أو صوم يوم، فإن أدى بعض الصلاة أو الصوم فعليه أن يتمه وإلا يلزم ابطال عمله وهو حرام لقوله تعالى: ﴿ولا تبطلوا أعمالكم﴾ وإن أفسده يجب أن يقضيه لتكون فيه صيانة، ولا يقال ليس فيه ابطال العمل بل امتناع عنه؛ لأنا نقول إن الأجزاء المؤداة لما كانت عرضة أن تصير عبادة بعد التمام ولم يتمها فكأنه أبطلها (وهو كالنذر صار لله تسمية لا فعلاً) أي الشروع

قصد العبادة بنذره، وقصد العبادة عبادة كما جاء في الحديث، ثم وجب لصيانته أي: لصيانة نذره وهو قبول آبتداء الفعل، أي: آبتداء المنذور وهو الصوم أو الصلاة، فلأنْ يجب لصيانة آبتداء الفعل بشروعه في الصوم والصلاة بقاؤه أولى. وهذا لأنّ معنى العبادة في الأفعال أكثر بالنسبة إلى الأقوال، حتى تجب الصلاة على العاجز عن الأقوال القادر على الأفعال، وبالعكس لا تجب، وقد جرت النيابة في الأقوال دون الأفعال، وقالوا: إنّ الأقوال زين للأفعال، والبقاء أسهل من الابتداء، حتى تشترط النية في آبتداء الصلاة لا في بقائها، ويشترط الشهود في آبتداء النكاح دون بقائه، وعدة الغير تمنع آنعقاد النكاح، ولا تمنع بقاءه، والشيوع يمنع صحة الهبة آبتداء لا بقاء، ثم يجب عليه بقوله وهو ضعيف آبتداء الفعل، وهو قوي، فلأن يجب بآبتداءِ الفعل وهو قوي، بقاؤه وهو ضعيف أولى.

والحاصل: أنّ الذي شرع أصلاً غير متعلق بالعوارض، أمّا أن يكفر جاحده وهو الفرض أولاً، وهو إمّا أنْ يأثم تاركه وهو الواجب أولاً، وهو إمّا أنْ يعاتب على تركه وهو السنة أولاً، وهو إمّا أن يثاب على فعله وهو النفل أولاً، وهو المباح، فهو ما لا يتعلق بفعله ثواب ولا بتركه عقاب والله أعلم بالصواب.

(ورخصة وهي أربعة أنواع: نوعان من الحقيقة؛ أحدهما أحق من

مقيس على النذر لأن النذر صار لله تعالى من حيث الذكر لا من حيث الفعل بأن قال: لله علي أن أصلي ركعتين، (ثم وجب لصيانته ابتداء الفعل) أي ثم وجب لصيانة هذا الذكر ابتداء الفعل باجماع بيننا وبينكم؛ فإذا وجب لتعظيم ذكر اسم الله تعالى ابتداء الفعل في النذر بالاتفاق (فلأن يجب لصيانة ابتداء الفعل بقاؤه أولى) بالاهتمام والدوام لأن الدوام أسهل من الابتداء في اليسر والفعل أولى من التسمية في الاهتمام، (ورخصة) عطف على قوله عزيمة ولم يعرفها لأنها ليست بمشتركة معنى وليس لها حقيقة متحدة توجد في جميع أنواعها على السوية؛ بل قسمها أولاً إلى الأنواع؛ ثم عرف كل نوع على حدة؛ وتقسيمها باعتبار ما يطلق عليه اسم الرخصة فقال:

الآخر، ونوعان من المجاز، أحدهما أتم من الآخر).

ٱعلم أنّ الرخصة: ما تغير من عسر إلى يسر بعارض عذر، وهي إمّا أنْ تكون حقيقة؛ وهي نوعان:

أحدهما: أحق من الآخر أي: أكمل في المعنى الذي وضع له الرخصة أو مجازاً وهو نوعان:

أحدهما: أتم من الآخر، أي: في كونه مجازاً وهذا لأنها إن شرعت مع قيام السبب المحرم فهو الحقيقة، ثم إن ترتب عليه حكمه وهو الحرمة، فهو الأحقّ، وإلاّ فهو النوع الآخر، وإن شرعت مع عدم السبب المحرم فهو المجاز.

ثم الأصل إن لم يبق مشروعاً في الجملة فهو الأتم وإلاّ فهو النوع الآخر.

فإن قلت: قد بينت في أول الفصل أنّ الرخصة: ما ٱستبيح بعذر مع قيام الدليل المحرم، وهذا لا يتأتى في الرخصة المجازية، ومورد التقسيم يكون مشتركاً لا محالة.

(وهي أربعة أنواع نوعان من الحقيقة أحدهما أحق من الآخر ونوعان من المجاز أحدهما أتم من الآخر) وتفصيله أن الرخصة الحقيقية هي التي تبقى عزيمته معمولة فكلما كانت العزيمة ثابتة كانت الرخصة أيضاً في مقابلتها حقيقة، ففي القسمين الأولين لما كان العزيمة موجودة معمولة في الشريعة كانت الرخصة في مقابلتها أيضاً حقيقة ثابتة، ثم في القسم الأول منهما لما كانت العزيمة موجودة من جميع الوجوه كانت الرخصة أيضاً حقيقة من جميع الوجوه؛ بخلاف القسم الثاني: فإن العزيمة فيه موجودة من وجه دون وجه فلا تكون الرخصة أحق أيضاً، وفي القسمين الآخرين لما فاتت العزيمة من البين ولم تكن موجودة كانت الرخصة في مقابلتها مجازاً بمعنى أن إطلاق الرخصة عليهما مجاز؛ إذ هي صارت بمنزلة العزيمة قائمة مقامها، ثم في القسم الأول منهما لما فاتت العزيمة من تمام العالم ولم تكن موجودة في شيء من المواد كانت الرخصة أتم المجاز لا شبه له من الحقيقة أصلاً بخلاف القسم الثاني؛ فإنه لما وجدت العزيمة في بعض المواد كانت الرخصة أنقص في مجازيتها.

قلت: هـذا التقسيم على التفسـير الذي فسـرتـه الآن. (أمـا أحق نـوعي الحقيقـة فما أستبيـح مع قيـام المحرم، وقيـام حكمه، كـالمكره عـلى إجراء كلمـة الكفر) فإنّه رخصة له إجراؤها، والعزيمة في الصبر حتى يقتـل، لأنّ حرمـة الكفر ثابتة لا تنكشف عنه لضرورة، ولا يحل بحال، ووجوب حق الله تعالى في الإيمان به قائم أيضاً لكنه رخص بعـذر الإكراه إذا خـاف التلف على نفسـه إجراء هـذه الكلمة؛ لأنّ في الامتناع عنه حتى يقتل تلف نفسه صورة ومعنى، وبـإجراء هـذه الكلمة لا يفوت حق الله تعالى معنى لأنّ الركن الأصليّ هو التصديق بالقلب وهو باق ولا يفوت صورة من كل وجه؛ لأنّ أداء الإيمان قد صح، وآستدامة الإقـرار في كل وقت ليس بركن إلاّ أنّ في إجراء كلمة الكفـر هتكاً لحق الله تعـالى صورة، وفي الامتناع عنه رعاية حقه صورة ومعنى، فكان الامتناع عزيمة، حتى إذا صبـر حتى قتل كان مأجوراً، وله أن يترخص بإجراء كلمة الكفر تقديماً لحق نفسه من حيث

(أمـا أحق نوعي الحقيقـة فما استبيـح) أي عومـل معاملة المبـاح في سقوط المؤاخذة لا أنه يصير مباحـاً في نفسه (مـع قيام المحـرم وقيام حكمـه جميعاً) وهـو الحرمة، فلما كان المحرم والحرمة كلاهما مـوجودين فـالاحتياط والعـزيمة في الكف عنه، ومع ذلك يرخص في مباشرة الطرف المقابـل فكان هـو أحق باطـلاق اسم الرخصة عليه من الوجوه الباقية (كالمكْرِهِ على إجـراء كلمة الكفـر) أي كترخص من أكره على اجراء كلمة الكفر بما يخاف على نفسه أو على عضـو من أعضائـه لا بما دونه فإنه رخص له اجراؤها على اللسان بشرط أن يكون قلبه مطمئناً بـالايمان مع أن المحرم للشرك وهو حدوث العالم والنصوص الدالـة عليه والحـرمة كـلاهما موجودان بلا ريب، ومع ذلك يرخص له؛ لأن حقه في نفسه يفوت عند الامتناع صـورة ومعنى؛ أما صـورة فبتخريب البنيـة؛ وأمـا معنى فبـزهـوق الـروح؛ وفي الاقـدام عليهـا لا يفـوت حق الله تعـالى معنى لان التصـديق بـاق (وافـطاره في رمضان) أي إذا أكره الصائم بما فيه إلجاء على أفطاره في رمضان يباح لـه الافطار مع أن المحرم وهو شهود رمضان والحرمة كلاهما موجـودان لأن حقه يفـوت رأساً

السعي في دفع سبب الهلاك عنها، (وإفطاره في رمضان وإتلافه مال الغـير) أي: إذا أكره صائم على الإفطار أو أكره إنسان على إتلاف مال الغير، رخص له ذلك لأنّ حق الله لا يفوت معنى، وكذا حق الغير؛ لإمكان التدارك بالقضاء أو المثل. (وترك الخائف على نفسه الأمر بالمعـروف) أي: الذي يـأمر بـالمعروف إذا خـاف الهلاك على نفسه رخص له في الترك رعاية لحقه، ولو أقدم عـلى الأمر بـالمعروف حتى قتل كان مأجوراً، فهـو العزيمـة؛ لأنّ حق الله تعالى في حـرمة المنكـر قائم، وفي بذل نفسه إقامة المعروف؛ لأنّ الظاهـر أنّه إذا قتـل تفرقت الفسقـة؛ لأنّهم معتقدون لما يأمرهم به، وإن كانوا يعملون بخلافه فيؤثر فعله في باطنهم لا محالة ولم يكن غرضه إلّا تفريق جمعهم، فصار يبذل نفسه مجاهداً، بخلاف ما إذا أراد الغازي أن يحمل على جماعة من المشركين وهو يعلم أنـه يقتل من غـير أن ينكىء فيهم، فإنّه لا يسعه الإقدام عـلى ذلك، ولـو قتل لا يكـون مثابـاً لأنّ جمعهم لا يتفرق بصنعه فكان مضيعاً دمه ملقياً نفسـه في التهلكة من غـير أن يقيم به حقـاً من حقوق الله تعالى، (وجنـايته عـلى الإحرام) أي: إذا أكـره محرم عـلى الجنايـة رخص له ذلك، (وتناول المضطر مال الغير) إي: إذا أصـابته مخمصـة رخص له

وحق الله تعالى باق بـالخلف (وإتلافـه مال الغـير) أي إذا أكره عـلى اتلاف مـال الغير رخص له ذلك مع أن المحرم والحرمة كلاهما موجودان لأن حقه يفوت رأساً وحق المالك باق بالضمان (وترك الخائف على نفسه الامر بـالمعروف) عـطف على المكره أي إذا ترك الخائف على نفسه الامر بالمعروف للسلطان الجائر جاز له ذلك مع أن المحرم وهو الوعيد على ترك الامر مع موجبـه قائم لأن حقـه يفوت رأسـاً وحق الله تعالى باق بـاعتقاد حـرمة التـرك (وجنايتـه على الاحـرام) أي وكجنايـة المكره على احرامه يباح له ما أكره عليه مع قيـام المحرم وحكمـه جميعاً لأن حقـه يفـوت رأساً وحق الله تعـالى باق بـاداء الغرم، ولا يخلو هـذا اللفظ عن انتشار؛ ولو أرجع ضميره إلى الخائف يخـرج عن الانتشار قليـلاً؛ ولو قـدمه عـلى قولـه: وترك الخائف في الذكر؛ لكان أولى باتصال أمثلة المكره كلها (وتناول المضطر مال الغير) أي كتناول الشخص المضطر بالمخمصة حيث يرخص له تناول طعام الغير

تناول مال الغير بغير إذنه وإن وجد سبب الحرمة وحكمها، ولهذا وجب الضمان حقاً للمالك لما بينا.

(وحكمه: أنّ الأخذ بالعزيمة أولى، حتى لو صبر وقتل كان شهيداً). أي: حكم هذا القسم أنّ الأخذ بالعزيمة أولى، لأنّ هذه الأشياء تعينت محرمة في أنفسها، وإنْ رخص له في ذلك إذا خاف الهلاك على نفسه نظراً له ومرحمة، فكان في ذلك مطيعاً لربه مقيماً حقاً من حقوقه.

(والثاني: ما آستبيح مع قيام السبب لكن الحكم تراخى عنه، كالمسافر رخص له الفطر).

آعلم أنّ النوع الثاني من نوعي الحقيقة: ما استبيح لعذر مع قيام السبب المحرم، إلّا أنّ الحكم متراخ عن السبب لمانع آتصل بالسبب، فمنعه أن يعمل عمله، فمنْ حيث قيام السبب يكون نظير الأول، فكانت الاستباحة ترخصاً للعذر، ولكون الحكم متراخياً عن السبب كان هذا دون النوع الأول، فكمال الرخصة مبني على كمال العزيمة، فإذا كان الحكم ثابتاً مع السبب كان في العزيمة

لأن حقه يفوت بالموت عاجلاً وحق المالك مرعي بالضمان بعده مع أن المحرم والحرمة كلاهما موجودان معاً.

(وحكمه) أي حكم هذا النوع الأول من الرخصة (أن الأخذ بالعزيمة أولى حتى لو صبر وقتل) في صورة الاكراه (كان شهيداً) لأنه بذل نفسه لإقامة حق الله تعالى وكذا لو أمر بالمعروف في صورة الخوف أو لم يتناول مال الغير ومات لم يمت آثماً بل شهيداً وان عمل بالرخصة أيضاً يجوز له على ما حررت.

(والثاني ما استبيح مع قيام السبب لكن الحكم تراخى عنه) فهو أدون من الأول لأنه من حيث أن السبب قائم فهو من الرخص الحقيقية ومن حيث أن الحكم تراخى عنه كان غير أحق (كالمسافر) أي كافطار المسافر يرخص له فإن السبب وهو شهود الشهر موجود في حقه لكن حكمه وهو وجوب أداء الصوم

أقوى مما إذا كان الحكم متراخياً عن السبب، كالبيع بشرط الخيار مع البيع الثابت، فالحكم وهو الملك في المبيع ثابت بالبيع الثابت متراخ عن السبب في البيع بشرط الخيار، ونظيره الفطر للمسافر في رمضان رخص له بناء على تراخي حكمه من غير أن يكون سبباً معلقاً بشيء، فالسبب الموجب: شهود الشهر وهو قائم، ولهذا لو أدّى كل المؤدّى فرضاً، ولكن الحكم متراخ إلى إدراك عدة من أيام أخر، حتى إذا مات قبل إدراك العدة لم يكن عليه شيء كما لو مات قبل رمضان، ولو كان الوجوب ثابتاً للزمه الأمر بالفدية عنه لأنّ ترك الواجب بعذر يرفع الإثم، ولكن لا يسقط الخلف وهو القضاء أو الفدية.

فإن قلت: ما ذكرت غير مستقيم؛ لأنّ شهود الشهر سبب لنفس الوجوب لا لوجوب الأداء، ونفس الوجوب ثابت في الحال غير متراخ، وسبب وجوب الأداء الخطاب، وكلاهما متراخ، فلم يتراخ الحكم عن السبب، قلت: الخطاب وهو قوله تعالى: ﴿فمن شهد منكم الشهر فليصمه﴾ مقارن لشهود الشهر، فكان وجوب الأداء معلقاً بشهود الشهر.

فإن قلت: هذا الخطاب لغير المسافر والمريض بدليل قوله تعالى: ﴿فمن كان منكم مريضاً﴾ الآية..

قلت: ظاهره يتناولهما والتأخير للترخيص.

(وحكمه: أن الأخذ بالعزيمة أولى؛ لكمال سببه وتردد في الرخصة، فالعزيمة تؤدي معنى الرخصة من وجه) إذِ الرخصة لليسر، والصوم في السفر يسر من

تراخى عنه إلى ادراك عدة من أيام أخر (وحكمه أن الأخذ بالعزيمة أولى لكمال سببه) وهو شهود الشهر حتى كان الصوم في السفر أفضل من الافطار عندنا، وعند الشافعي رحمه الله الافطار أفضل لقوله عليه السلام: «أولئك العصاة أولئك» وقوله: «ليس من امبر امصيام في امسفر» قلنا كان ذلك محمولاً على حالة الجهاد وتردد في الرخصة فالعزيمة تؤدي معنى الرخصة من وجه) عطف على قوله

وجه لما سيأتي بعده، فلذلك تمت العزيمة حيث لم تبق الرخصة معارضة للعزيمـة؛ لما في العزيمة بعض الرخصـة. وقال الشـافعي: وهو الفـطر أولى؛ لأنّ العزيمـة ـ وهو الصوم ـ متراخ إلى إدراك العدة (إلّا أنْ يضعفه الصوم) أي عنـدنا: العـزيمة أولى إلّا أن يضعفه الصوم، ويخـاف الهلاك عـلى نفسه، فحينئـذ يلزمه أنْ يفـطر لأنّه لو صام فمات كان قتيل الصوم وهو المباشر لفعل الصوم، فيصير قاتلاً نفسه بما صار به مجاهداً فيأثم؛ لأنّ فيه تغيير المشـروع؛ لأنّه يجب عليـه أن يتحرز عن قتل نفسه، فإذا صبر حتى مات فقد غـير المشروع؛ بخـلاف ما إذا أكـرهه ظـالم على الفطر فلم يفطر حتى قتله، فإنّـه يثاب؛ لأنّ القتـل ثمةَ مضـاف إلى الظالم، فلم يكن هو بالصبر مغيراً للمشروع، بل هو مظهـر للطاعة من نفسـه في العمل لله تعالى وذلك عمل المجاهدين.

(وأما آتم نوعي المجاز: فما وضع عنا من الإصر والأغلال) التي كانت عـلى من قبلنـا؛ لقولـه تعالى: ﴿ويضـع عنهم إصرهم والأغـلال التي كانت عليهم﴾

لكمال سببه فهو دليل ثان لكون العزيمة أولى وذلـك لأن الرخصـة إنما هي لليسر واليسر كما يكون في الإفطار وهو الظاهر كـذلك يكـون في الصوم لأجـل موافقـة المسلمـين وشركتـه مع سـائر النـاس؛ فـإن البليـة إذا عمت طـابت فـما ظنـك بالعبادة؛ ثم بعد ذلك يعسر عليه الصوم في الاقامة إذا رأى سائر الناس يفطرون وما أحسن هذه الدقة للحنفيـة ولقد جـربناهـا مراراً، (إلا أن يضعفـه الصوم) استثناء من قوله: الأخذ بالعزيمة أولى؛ يعني أن عندنا العزيمة أولى في كل حين إلا أن يضعفه الصوم فحينئذ الفطر أولى بالاتفاق كما إذا كان معه الجهاد أو مشاغل أخر فإن صوم ومات يموت آثماً.

(وأما أتم نوعي المجـاز فما وضـع عنا من الأصر والاغـلال) أي سقط عنا ولم يشـرع في حقنا مـا كـان في الشـرائـع من المحن الشـاقـة والأعمـال الثقيلة، والاصر هو الشدة، والاغلال جمع غل أي المواثيق اللازمة كالغـل وإلا ظهر أنهما جميعـاً كنايـة عن الأمور الشـاقـة وان خص المفسـرون البعض بـالإصر والبعض بالاغلال وذلك مثل قـطع الاعضاء الخـاطئة، وقـرض مواضـع النجاسـة، وقتل

وذلك: كالقضاء بالقصاص عمداً كان أو خطأ من غير شرع الدية، والعوف، وقطع الأعضاء الخاطئة، وقرض الثوب إذا أصابه نجاسة، وإحراق الغنائم، وتحريم العروق في اللحم، وتحريم السبت، وأداء ربع المال للزكاة، وعدم جواز الصلاة إلّا في المسجد، وحرمة الجماع في أيام الصوم بعد العتمة والنوم، وحرمة الطعام بعد النوم، (فيسمى ذلك رخصة مجازاً؛ لأنّ الأصل لم يبق مشروعاً).

اعلم أنّ الرخصة حقيقة الاستباحة مع قيام السبب المحرّم، فإذا لم يكن السبب موجوداً في حقنا أصلاً لم يكن رخصة، ولكن لمّا كان النسخ للتخفيف علينا والتيسير تسمى رخصة مجازاً.

(**والنوع الرابع**: ما سقط عن العباد مع كونه مشروعاً في الجملة كقصر الصلاة في السفر).

النفس بالتوبة، وعدم جواز الصلاة في غير المسجد، وعدم التطهير بالتيمم، وحرمة أكل الصائم بعد النوم، وحرمة الوطء في ليالي رمضان، ومنع الطيبات عنهم بالذنوب، وكون الزكاة ربع المال، وعدم صلاحية الزكاة والغنائم لشيء إلا للحرق بالنار المنزلة من السماء، ومجازاة حسنة بحسنة لا بعشر، وكتابة ذنب الليل بالصبح على الباب، ووجوب خمسين صلاة في كل يوم وليلة، وحرمة العفو عن القصاص، وعدم مخالطة الحائضات في أيامها، وتحريم الشحوم والعروق في اللحم، وتحريم السبت، وفرضية الصلاة في الليل، وأمثال ذلك كثير فرفع كل هذا عن أمتنا تخفيفاً وتكريماً (فسمي ذلك رخصة مجازاً لأن الأصل لم يبق مشروعاً لنا) قط ولو عملنا به أحياناً أثمنا وعوتبنا، وكان القياس في ذلك أن يسمى نسخاً وإنما سميناه رخصة مجازاً محضاً.

(والنوع الرابع ما سقط عن العباد مع كونه مشروعاً في الجملة) أي في بعض المواضع سوى موضع الرخصة، فمن حيث إنه لم يبق في موضع الرخصة كان من قسم المجاز ومن حيث إنه بقي في موضع آخر كان أنقصَ في المجازية فيكون شبيهاً بالقسم الأوّل (كقصر الصلاة في السفر) فيه مسامحة والأولى أن

أعلم أنّ النوع الرابع وهو الثاني من نوعي الرخصة: ما سقط عن العبادة مع كونه مشروعاً في الجملة، فمن حيث إنّ السبب لم يبق موجباً للحكم وسقط الوجوب أصلاً كان مجازاً، ومن حيث أنه بقي مشروعاً في الجملة كان شبيهاً بحقيقة الرخصة وذلك مثل: قصر الصلاة في السفر. فإنه إسقاط للواجب حقيقة لما لم يبق له حكم بوجه وسمى رخصة مجازاً حتى لا يجوز للمسافر أن يصلي الظهر أربعاً ولو صلّى أربعاً كان كمن صلّى الفجر أربعاً لأنّ السبب لم يبق في حقه موجباً إلاّ ركعتين فكانت الآخريان نفلاً حتى لو لم يقعد القعدة الأولى فسدت صلاته. وقال الشافعي: لا قصر إلا أن يختار العبد القصر كما لا فطر إلاّ أن يختار الفطر وإنّما جعلناها إسقاطاً استدلالاً بدليل الرخصة وهو ما روي أن عمر رضي الله عنه قال: ما بالنا نصلي في السفر ركعتين ونحن آمنون فقال النبي عليه السلام: «هذه صدقة تصدق الله بها عليكم فاقبلوا صدقته» معناه والله أعلم فاعتقدوه واعملوا به.

والمراد بالتصدق الإسقاط عنا كقوله تعالى: ﴿فمن تصدّق به فهو كفارة له﴾ وهذا لأنّ ما يكون واجباً في الذمة فالتصدّق ممن له الحق بإسقاطه يكون كالتصدق بالدين على من عليه الدين والاسقاط إذا لم يتضمن معنى التمليك لا يرتد بالرد، ولا يتوقف على القبول كالعفو عن القصاص من وليه فثبت أن الرخصة في إخراج السبب من أنْ يكون موجباً للزيادة على الركعتين في حقه في

يقول: كسقوط إكمال الصلاة في السفر؛ ليوافق قرينه ويطابق أصله لكنه عبر بالحاصل تخفيفاً فهو عندنا رخصة اسقاط لا يجوز العمل بعزيمتها، وعند الشافعي رحمه الله رخصة ترفيه والأولى إلا كمال بقوله تعالى: ﴿وإذا ضربتم في الأرض فليس عليكم جناح أن تقصروا من الصلاة ان خفتم أن يفتنكم الذين كفروا﴾ علق القصر بالخوف ونفي فيه الجناح فعلم أن الأولى هو الإكمال؛ ونحن نقول أنه لما نزلت الآية قال عمر رضي الله عنه يا رسول الله ما بالنا نقصر ونحن آمنون فقال عليه السلام هذه صدقة تصدق الله تعالى بها عليكم فاقبلوا صدقته

التخيير ومعنى الرخصة وهو أن الرخصة لليسر وقد تعيّن اليسر في القصر فلم يبق الإكمال إلاّ مؤنة ليس فيها فضل ثواب لأن الثواب في أداء ما عليه لا في الطول والقصر فظهر المسافر مثل ظهر المقيم ثواباً لأنّه كل فرض الوقت كظهر المقيم مع فجره، وظهر العبد مع جمعة الحر، فوجب: أن يسقط أصلاً، ولأنّ التخيير إذا لم يتضمن رفقاً بالعبد كان ربوبية لأنه متعال أن يكون له رفق فيما يختار.

فأما اختيار العبد فلا ينفك عن معنى الرفق، وذا في جلب نفع أو دفع ضر فمن قال: إنه يتخير بين القليل والكثير من غير رفق له في ذلك فلم يثبت له خيار يليق بالعبودية بل كان ربوبية ولا شركة للعبد فيها الا ترى أنّ الشرع تولى وضع الشرائع جبراً وفوّض إلينا إقامتها فأما أن يكون لنا شركة في نصب الشرع فلا ولو كان القصر باختيار العبد كما قاله يصير كأنه قال: اقصروا الصلاة إن شئتم فيكون تعليقاً بمشيئتنا ويكون تفويضاً إلينا نصب الشريعة وهو شركة نعوذ بالله من ذلك بخلاف التخيير في التكفير في اليمين لأنّ المكفر يختار ما هو إلا رفق عنده، وهو ما يكون أيسر عليه ولهذا لم يجعل رخصة الصوم إسقاطاً لأنّا إنّما جعلنا رخصة الصلاة اسقاطاً بأعتبار لفظ الصدقة في الحديث والنص. ثم ورد بالتأخير حيث قال فعدّة من أيام أخر لا بالصدقة فإسقاط الركعتين هنا نظير التأخير ثمة.

والحكم هو التأخير واليسر فيه متردد لأنّ الصوم في السفر يشق عليه من وجه بسبب السفر لمّا أنه قطعة من السفر ويخف عليه من وجه لموافقة المسلمين فالبلية إذا عمت طابت والفطر في السفر يتضمن عسراً من وجه وهو عسر الانفراد حين القضاء، ويسراً من وجه وهو الارتفاق بمرافق الإقامة والناس في

سماه صدقة والصدقة بما لا يحتمل التمليك اسقاط محض لا يحتمل الرد عن جهة العباد كولي القصاص إذا عفا عن الجناية لا يحتمل الرد وان كان المتصدق ممن لا تلزم طاعته فمن تلزم طاعته وهو الله تعالى أولى بأن لا يرد واما نفي الجناح عنهم فإنما هو لتطييب أنفسهم لأنهم كانوا مظنة أن يخطروا ببالهم أن

الاختيـار متفاوتـون فخير ليختـار ما هـو إلا رفق عنده وهـو الاختيار الضـروري الثابت للعبد. وأما الاختيار الكامل وهو أن لا يتضمن رفقاً فلا لأنه إلهي وصـار الصوم أولى لأنه عـزيمة وقـد آشتمل عـلى معنى الرخصـة كما بيّنـا وهذا بخـلاف العبد المأذون في أداء الجمعة فإنه يتخير بين أداء الجمعة وهي ركعتان: وبين أداء الظهر وهو أربع: لأنّ الجمعة هي الأصل عند الاذن فلا نسلم بأنه مخير بل يجب عليـه أداء الجمعة عينـاً كالحـر فلا يكـون مخيراً ولأنّ الجمعـة غـير الـظهـر اسـماً وشرطاً، ولهذا لا يجوز أداء أحدهما بنيـة الآخر وعنـد المغايـرة لا يتعين الـرفق في الأقل عدداً فجاز أن يشرع له الخيار لتعين أحدهما، فأما ظهر المسافر وظهر المقيم فواحد بدليل اتفاق الاسم والشروط فبالتخيير بـين القليل والكثـير فيه لا يتحقق شيء من معنى الرفق؛ فلا يشـرع الخيار، وبخـلاف ما إذا أنـذر بصوم سنـة إن فعل كذا ففعل وهو معسر فإنه يخـير بين صـوم ثلاثـة أيام وبـين صوم سنـة عند محمد وهو رواية عن إبي حنيفة رحمه الله رجع إليه قبل موته بأيام لأنّـه يجب عليه الوفاء لا محالة في ظاهر الرواية ولأنهما مختلفان حكماً فالمنذور قربة مقصودة واجب لعينه، والكفارة شـرعت زجراً وعقـوبة وجبت للغـير وهو هتـك حرمـة آسم الله تعالى وعند المغايرة يتحقق معنى الـرفق وفي مسئلتنا همـا سواء فصـار كالمـدبر إذا جنى لزم مولاه الأقل من الارش ومن القيمة ولا خيـار له في ذلـك لأنّ الجنس لمّا كان واحداً تعين الرفق في الأقـل أمّا العبـد إذا جنى فإنـه يخير مـولاه بين الـدفع والفداء بالارش لأنّهما مختلفان، ولا يلزم أن موسى عليه السلام كان مخيراً بين أن يـرعى ثماني حجـج أو عشراً فيـما ضمن من المهر كـما قال الله تعـالى: ﴿على أن تأجرني ثماني حجج﴾ فإن أتممت عشراً فمن عندك لأنّ الأقل وهو الثمانية كانت مهراً لازماً والأكثر وهو الزيادة على الثمانيـة كان فضـلاً من عنده وتبـرعاً وهكـذا نقول في مسئلتنا، فـالفرض ركعتـان، والزيـادة نفل مشـروع للعبد تبـرع به من عنده ولكن خلط النفل بالفرض قصداً لا يحل والاشتغـال بأداء النفـل قبل إكمال الفـرض مفسد للفـرض وإنما أنكـرنا إثبـات الخيار بـين الأقل والأكـثر فيما عليـه لسقوط الفائدة.

(وسقوط حرمة الخمر والميتة، في حق المضطر والمكره).

أعلم أنّ من اضطر إلى تناول الميتة أو شرب الخمر لخوف الهلاك على نفسه من الجوع أو العطش أو أكره على ذلك يباح له التناول ولا يسعه الامتناع في ذلك ولو صبر حتى مات أو قتل أثم لأنّ الحرمة ساقطة للاستثناء المذكور في قوله تعالى: ﴿إلا ما اضطررتم إليه﴾ وحكم المستثنى يضاد حكم المستثنى منه فيقتضي ثبوت ضد التحريم المذكور في المستثنى منه وهو الحل بخلاف قوله: ﴿إلا من أكره﴾ فإنه استثناء من الغضب فيدل على انتفاء الغضب عند الإكراه ولا يدل انتفاء الغضب على ثبوت الحل فلا جرم لو صبر ثمة يكون شهيداً لبقاء الحرمة ولو صبر هنا يكون آثماً لارتفاع الحرمة ومن امتنع من تناول الحلال حتى مات يأثم ولأنّ حرمة الخمر أو الميتة لحق العبد كي لا يزول عقله بشرب الخمر أو لا يتعدّى فساد الميتة إلى طبيعته فإذا خاف به فوات نفسه لم يستقم صيانة البعض يفوت الكل فسقطت الحرمة وصار ذلك مطلقاً له شرعاً إلّا أنّ حرمتها مشروعة في الجملة.

عليهم جناحاً في القصر وبه علم أنِ قيد الخوف أيضاً اتفاقيّ لا موقوفاً عليه القصر (وسقوط حرمة الخمر والميتة في حق المضطر والمكره) فإن حرمتها لم تبق وقت الاضطرار والاكراه أصلاً وان بقيت في حق غيرهما لقوله تعالى ﴿وقد فصل لكم ما حرم عليكم إلا ما اضطررتم إليه﴾ فإن قوله إلا ما اضطررتم إليه استثناء من قوله ما حرم عليكم فكأنه قيل وقد فصل لكم ما حرم عليكم في جميع الأحوال إلا حال الضرورة فإن لم يأكل الميتة أو لم يشرب الخمر حينئذ ومات يموت آثماً بخلاف الإكراه على كلمة الكفر فإنه وإن ذكر فيه الاستثناء أيضاً بقوله إلا من أكره وقلبه مطمئن بالايمان لكنه ليس استثناء من الحرمة بل من الغضب أو العذاب إذ التقدير من كفر بالله من بعد إيمانه فعليهم غضب من الله ولهم عذاب عظيم إلا من أكره وقلبه مطمئن بالايمان وفي رواية عن أبي يوسف والشافعي أنه لا تسقط الحرمة ولكن لا يؤاخذ بها كما في الإكراه على الكفر فهو

(وسقوط غسل الرجل في مدة المسح).

آعلم أنّ غسل الرجل ساقط لأنّ الخف يمنع سراية الحدث إلى القدم حكماً ولا وجوب غسل بلا حدث وليست الرخصة بآعتبار أن الواجب من غسل الرجل يتأدى بالمسح ومن هذا القبيل السلم فإن العينية المشروطة في البيع سقط اشتراطها في السلم وهو نوع بيع لما روي أنه عليه السلام نهى عن بيع ما ليس عند الإنسان ورخص في السلم وهذا لأن الأصل في البيع أن يلاقي عيناً لقوله عليه السلام: «لا تبع ما ليس عندك» وهذا حكم باق مشروع في الجملة لكنه سقط في السلم أصلاً تخفيفاً على المحتاجين ليتوصلوا إلى مقاصدهم من الاثمان قبل إدراك غلاتهم حتى كانت العينية في المسلم فيه مفسدة للعقد وهذا لأن دليل اليسسر متعين لوقوع العجز عن التعيين فوضع التعيين عنه أصلاً حتى إذا لم يبع سلماً وتلف جوعاً أثم برده. فإن قلت: جاز أن لا يكون عاجزاً بأن يكون المسلم فيه موجوداً عند المسلم إليه قلت: العجز على نوعين حقيقي وهو أن لا يكون في ملكه حقيقة وتقديري وهو أن يكون المسلم فيه في ملكه ولكنّه مستحق الصرف

من قبيل القسم الأول لقوله تعالى﴿فمن اضطر غير باغ ولا عاد فلا اثم عليه ان الله غفور رحيم﴾ دل اطلاق المغفرة على قيام الحرمة والجواب أن اطلاق المغفرة باعتبار أن الاضطرار المرخص للتناول يكون بالاجتهاد وعسى أن يقع التناول زائداً على قدر الحاجة لأن من ابتلى بهذه المخمصة تعسر عليه رعاية قدر الحاجة وفائدة الخلاف تظهر فيما إذا حلف لا يأكل حراماً فشرب خمراً حال الاضطرار فعندهما يحنث وعندنا لا.

(وسقوط غسل الرجل في مدة المسح) فإن استتار القدم بالخف يمنع سراية الحدث إليه وقد كان طاهراً وما حل فوق الخف فقد زال بالمسح فلا يشرع الغسل في هذه المدة وان بقي في حق غير اللابس وهذا على رواية الأصوليين وأما صاحب الهداية فقد قال إن نزع الخف في المدة وغسل الرجل يكون مأجوراً ولما فرغ عن بيان الأحكام المشروعة ذكر بعدها بيان أسبابها

إلى حـاجته إذ السلم عقـد بأرخص الثمنـين فإقـدامه عليـه دليل دال عـلى أنـه مصروف إلى حاجته وإلا يحجزه عقله عن الاقدام عليه.

فصل

الآمر والنهي بأقسامها لطلب الأحكام المشروعة، ولها أسباب تضاف إليها كحدوث العالم والوقت وملك المال وأيام شهر رمضان، والرأس الذي يمونـه ويلي عليه والبيت، والأرض النامية بالخارج تحقيقاً أو تقـديراً والصـلاة، وتعلق البقاء المقدور بالتعاطي للإيمان والصلاة، والزكاة، والصوم، وصدقة الفطر، والحج،

بهذا التقريب اقتداء بفخر الاسلام وكان الأولى أن يذكرها بعد القياس في بحث الأسباب والعلل كما فعله صاحب التوضيح فقال:

فصل

(الأمر والنهي باقسامها)

من كون الأمر مؤقتـاً أو مطلقـاً موسعـاً أو مضيقاً وكـون النهي عن الأمور الشـرعيـة أو الحسيـة أو قبيحـاً لعينـه أو لغيـره ونحـو ذلـك (لـطلب الأحكـام المشروعة)، المراد بالأحكام المحكوم بهـا من العبادات وغيـرها لا نفس الأحكـام وبالطلب أعم من أن يكون لفعل أو لكف (ولها أسباب تضاف إليها)، أي علل شرعية تنسب الأحكام إليها من حيث الظاهر وان كان المؤثر الحقيقي في الأشيـاء كلها هو الله تعالى.

(من حدوث العالم والوقت وملك المال وأيام شهر رمضـان والرأس الـذي يمونه ويلي عليه والبيت والأرض النامية بالخارج تحقيقـاً أو تقديـراً والصلاة وتعلق البقاء المقدور بالتعاطي)، هذه كلها أسباب ثم شرع بعدها في بيان المسببات على طريق اللف والنشر المرتب فقال (للايمان)، هذا مسبب لحدوث العالم فإن الايمان بالصانع لا يجب إلا لحدوث العالم إذ لو لم يكن حادثاً لما احتجنا إلى الصانع كما قـال أعرابي البعـرة تدل عـلى البعير وآثـار الأقدام عـلى المسير فسـماء ذات أبراج

والعشر، والخراج، والطهارة، والمعاملات).

آعلم أن الأمر والنهي على الاقسام التي بيناها لطلب أداء الأحكام المشروعة بأسباب جعلها الشرع أسباباً لها إذ العلل الشرعية علل جعلته يخالف العلل العقلية، والوجوب في الحقيقة بإيجاب الله تعالى فلا شركة له في الإيجاب كما لا شركة له في الإيجاد ولا تأثير للأسباب في الوجوب إلاّ أنّ الشرع جعلها أسباباً للوجوب لكون الإيجاب غيباً عنا تيسيراً للأمر على عباده حتى يتوصلوا إلى معرفة الواجبات بمعرفة الأسباب الظاهرة. ثم أصل الوجوب في المشروعات جبر لا آختيار للعبد فيه فلا يفتقر إلى قدرته من العقل والتمييز والخطاب لأداء ما

وأرض ذات فجاج كيف لا تدل على اللطيف الخبير (والصلاة) هذا متعلق بالوقت فإن الوقت سبب وجوب الصلاة بإيجاب الله تعالى في هذا الوقت والإيجاب غيب عنا فأقيم الوقت مقامه (والزكاة) هذا ناظر إلى ملك المال فإن المال النامي الحولي الذي هو زائد على قدر الحاجة سبب وجوبها (والصوم) هذا متعلق بأيام شهر رمضان فإن وجوب الصوم بسبب شهر رمضان بدليل اضافته إليه وتكرره بتكرره لكن الله تعالى أخرج الليالي عن محلية الصوم فتعين له النهار. (وصدقة النهار)، هذا ناظر إلى الرأس الذي يمونه ويلي عليه فإنه سبب لوجوب هذه الصدقة والأصل في ذلك هو رأسه فإنه يمونه ويلي عليه ثم أولاده الصغار وعبيده فإنه يمونهم ويلي عليهم بخلاف الزوجة والأولاد الكبار فإنه لا يلي عليهم. (والحج)، هذا ناظر إلى البيت فإنه سبب وجوب الحج ولهذا لم يتكرر في العمر لأن البيت واحد والوقت شرطه وظرفه. (والعشر)، هذا ناظر إلى الأرض النامية بالخارج تحقيقاً فإنه إذا حدث الخارج من الأرض تحقيقاً يجب العشر وسقط إذا اصطلمت الزرع آفة ويتكرر الوجوب بتكرر النماء. (والخراج)، هذا ناظر إلى قوله: أو تقديراً فإن الأرض النامية بالخارج تقديراً بالتمكن من الزراعة سبب للخارج سواء زرعها أو عطلها وهو الا ليق بحال الكافر المتوغل في الدنيا. (والطهارة)، هذا ناظر إلى الصلاة فإن شرعية الصلاة سبب وجوب الطهارة

وجب بالسبب السابق والأداء لا يكون إلّا عن آختيار فلا يصح قبل العقل كقول البائع للمشتري أدّ الثمن فإنه طلب لأداء الثمن الواجب بسببه السابق، وهو البيع لا أن يكون هذا سبباً للوجوب في الذمة وعند الشافعي سبب وجوب الصلاة والصوم الخطاب فهو المؤثر في وجوب الحكم ولنا أن الخطاب لطلب أداء ما وجب عليه بالسبب السابق بدليل وجوب الصلاة على من نام وقت الصلاة وعلى المجنون أو المغمى عليه إذا لم يزد الجنون أو الاغماء على يوم وليلة حتى يلزمهم القضاء والخطاب موضوع عنهم لفقدان أهلية الخطاب وهو العقل والتمييز وكذا الجنون إذا لم يستغرق شهر رمضان والاغماء والنوم وإن استغرقا لا يمنع وجوب الصوم حتى يجب القضاء وهو يعتمد سبق الوجوب فهو إسقاط الواجب بمثل من عنده والخطاب موضوع ألا ترى أن الحول إذا حال على المال يخاطب المالك بأداء الزكاة بناء على وجوب الزكاة بسبب المال بلا خلاف وكذا الزكاة عنده تجب على الصبي والخطاب موضوع عنه وقالوا جميعاً بوجوب العشر وصدقة الفطر عليه فعلم أن الوجوب في حقنا مضاف إلى أسباب شرعية غير الخطاب ولهذا تجب الصلوات والصيامات متكررة وإن كان الأمر بالفعل لا يقتضي تكراراً بحال فعلم أن التكرار بسبب موجب يتكرر وانما يعرف السبب بإضافة الحكم إليه وتعلقه به شرعاً لأنّ الأصل في إضافة الشيء إلى الشيء أن يكون سبباً له لأنّ الإضافة تدل على الاختصاص وكمال الاختصاص فيما ذكرنا لأنّ ثبوته به كما يقال هذا كسب فلان أي حدث بآكتسابه وفعله والوجوب هو الحادث وتعلق الشيء بالشيء بحيث يتكرر بتكرره يدل عليه أيضاً فإذا ثبت هذا فنقول وجوب الإيمان بالله تعالى كما هو بأسمائه وصفاته بإيجاب الله تعالى إلّا أنّ

الحقيقية والحكمية والصغرى والكبرى كما أن الوقت سبب لها. (والمعاملات)، هذا ناظر إلى تعلق البقاء المقدور فإنه لما حكم الله تعالى ببقاء العالم إلى يوم القيامة ومعلوم أنه لا يبقى ما لم يكن بينهم معاملة يتهيأ بها معاشهم من البيع والاجارة ونكاح يكون مبقياً لهذا الجنس بالتوالد علم أن تعلق البقاء المقدور

سببه في الظاهر حدوث العالم تيسيراً على العباد وإنّما نعني به أنّه سبب لوجوب الإيمان الذي هو فعل العبد وهو التصديق والإقرار لا أن يكون سبباً لوحدانية الله تعالى لاستحالته ولا وجوب إلا على من هو أهل له ولا وجود لمن هو أهله إلاّ والسبب يلازمه إذ لا تصور للمحدث أن يكون غير محدث وهذا لأنّ الإنسان المقصود بالتكليف وغيره ممن يلزمه الإيمان به كالجن والملك عالم بنفسه؛ لأن العالم إنّما سمي به لأنّه علم وجود الصانع ووحدانيته.

ولهذا صححنا إيمان الصبي العاقل وإن لم يخاطب به لتقرر السبب في حقه وصحة الأداء تنبني على وجود الركن من الأهل بعد تحقق السبب لا على وجوب الأداء كتعجيل الدين المؤجل يجوز وإن لم يكن الخطاب بالأداء متحققاً ووجوب الصلاة بإيجاب الله تعالى وسبب وجوبها في الظاهر في حقنا الوقت لأنّها تضاف إليه فيقال صلاة الظهر ويتكرر الوجوب بتكرر الوقت ولا يصح الأداء قبل الوقت ويصح بعد دخول الوقت وإن تأخر لزوم الأداء إلى آخر الوقت ولا فرق بين هذا وبين قول من قال إن الزكاة تجب بإيجاب الله تعالى وملك المال سببه والقصاص يجب بإيجابه وسببه القتل العمد، وليس السبب بعلة وضعية عقلية ولكنها علة شرعية جعلية. والدليل عليه قوله تعالى: ﴿أقم الصلاة﴾ لدلوك الشمس واللام للتعليل فكان أقوى دليل على تعلقها بالوقت وكونه سبباً لها وسبب وجوب الزكاة ملك المال الذي هو نصاب بدليل الإضافة إليه فيقال: زكاة السائمة وزكاة مال التجارة ويتضاعف الوجوب بتضاعف النصب في وقت واحد ويجوز تعجيله على الحول بعد وجود النصاب وجواز الأداء لا يكون إلاّ بعد تقرر سبب الوجوب، غير أنّ الوجوب بصفة اليسر ولا يتم اليسر إلاّ إذا كان المال نامياً ولا نماء إلاّ بمضيّ الزمان فأقيم الحول الممكن لاستنماء المال لاشتماله على الفصول الأربعة مقام النماء. فإن قلت: يتكرر وجوب الزكاة في مال واحد بتكرر الحول وبتكرر الشرط لا يتكرر الواجب فعلم بأنه سبب، قلت: تكرر الوجوب بتكرر النماء الذي صار المال سبباً بأعتباره وصار المال الواحد بتكرر النماء فيه كالمتكرر تقديراً وسبب وجوب الصوم أيام شهر رمضان. قال الله

تعالى: ﴿فمن شهد منكم الشهر فليصمه﴾ أي فليصم في أيامه، ولهذا يضاف إليه ويتكرر بتكرره ولم يجز الأداء قبله وصح بعده من المسافر وإن تأخر الخطاب إلى إدراك عدة من أيام أخر وكل يوم سبب لصومه على حدة حتى إذا بلغ الصبيّ أو أسلم الكافر في بعض الشهر يلزمه ما بقي لا ما مضى لأنّ الصيام متفرق في الأيام تفرق الصلاة في اليوم والليلة، بل أشد فبين كل يومين ليل لا يصلح لأداء الصوم أصلاً وثمة يصلح لأداء الصلاة قضاء ونفلاً فيجعل كل يوم سبباً لوجوب صوم كوقت كل صلاة، لكل صلاة وقال شمس الأئمة السرخسي: سببه شهود الشهر لأنه يضاف إلى الشهر وهو يشتمل على الأيام والليالي فآستويا في السببية للوجوب ولهذا يجب القضاء إذا كان مفيقاً في أول ليلة من الشهر ثم جنّ قبل أن يصبح، ومضى الشهر وهو مجنون ولو لم يتقرر السبب في حقه بما شهد من الشهر في حال الافاقة لم يلزمه القضاء وتصح نية أداء الفرض بعد غروب الشمس قبل أن يصبح ولا تصح نية أداء الفرض قبل تقرر سبب الوجوب.

ألا ترى أنه إذا نوى قبل غروب الشمس لم تصح نيته وقال صاحب الأسرار وفخر الإسلام الوقت متى جعل سبباً كان محلاً صالحاً للأداء كما في الصلاة والليل لا يصلح للأداء وإنّما اختصت الصلاحية بالأيام فعلم بأن الأيام هي الأسباب وسبب وجوب صدقة الفطر على كل مسلم غني رأس يمونة بولايته عليه ولهذا يضاف إليه فيقال صدقة الرأس ويتضاعف الوجوب بتعدد الرؤس من الأولاد الصغار والمماليك ويدل عليه قوله عليه السلام: «أدّوا عن كل حر وعبد»، وقوله: «أدّوا عمن تمونون» وحرف عن للانتزاع يقال: أخرجت الدرّة عن الحقة فأما أن يكون سبباً ينتزع الحكم عنه أو محلاً يجب الحق عليه ثم يؤدى عنه كالدية تجب على القاتل ثم تتحمل عنه العاقلة وبطل الثاني لاستحالة الوجوب على الكافر، والرقيق، والفقير لأنّها عبادة مالية والكافر ليس بأهل للعبادة وغير محل لوجوب المال فعرفنا أن المراد انتزاع الحكم عن سببه.

وأما وقت الفطر فشرط وجوب الأداء وإنّما أضيفت إلى الفطر مجازاً لأنّها

تجب فيه لا لأنّه سبب وإنما جعلنا الفطر شرطاً، والرأس سبباً مع وجود الإضافة إليها لأنّ تضاعف الوجوب بتضاعف الرؤس دليل محكم على أنه سبب لأن الوجوب إنّما يكون بسبب أو علة لا بغير ذلك ولا يتصوّر فيه الاستعارة لأنّها وظيفة لفظية ولأنّها تقبل النفي فيصح نفي الوجوب حينئذ فلا يكون واجباً ضرورة. والإضافة دليل محتمل؛ لأنّ الإضافة قد تكون إلى الشرط مجازاً ولأنّ التنصيص على المؤنة دليل على أن سبب الوجوب الرأس دون الفطرة فالمؤنة إنما تجب عن الرؤس؛ لأنّ مؤنة الشيء سبب بقائه يقال: مانة يمونة قام بكفايته ومؤنته على فلان أي ما يحتاج إليه في بقائه عليه، والرأس هو المتصف بالبقاء فلهذا قلنا بأنّها عبادة فيها معنى المؤنة وجواز الأداء قبل الفطر دليل على أن الفطر ليس بسبب وتكرر الوجوب بتكرر الفطر في كل حول بمنزلة تكرر وجوب الزكاة بتكرر الحول لأنّ الوصف الذي لأجله كان الرأس سبباً وهو المؤنة يتجدد بمضي الزمان كما أنّ النماء الذي لأجله كان المال سبباً للوجوب يتجدد بتجدد الحول.

وسبب وجوب الحج البيت دون الوقت ولهذا يضاف إلى البيت قال الله تعالى: ﴿ولله على الناس حج البيت﴾ ولا يتكرر بتكرر الوقت لأنّ الوقت شرط جواز الأداء وليس بسبب للوجوب وإنّما لم يجز طواف الزيارة قبل يوم النحر، والوقوف قبل يوم عرفة لأنّ الأداء شرع متفرقاً منقسماً على أمكنة وأزمنة يشتمل عليها جملة وقت الحج فلم يجز تغيير الترتيب المشروع كما في أركان الصلاة فإنّ السجود مرتب على الركوع ولا يجوز السجود قبل الركوع، وذا لا يدل على أنّ الوقت ليس بوقت للأداء.

وأما الاستطاعة بالمال فشرط وجوب الأداء وليست بسبب للوجوب لأنّه لا يضاف إليها ولا يتكرر بتكررها وصح الأداء من الفقير وإن لم يملك شيئاً وهذا لأنّه عبادة بدنية فلا يصلح المال سبباً له لعدم الملاءمة وهي شرط بين السبب والمسبب ولكنه عبادة هجرة وزيارة البيت تعظيماً للبقعة الشريفة فكان البيت سبباً له، وسبب وجوب العشر الأرض النامية لحقيقة الخارج بدلالة الإضافة فيقال عشر الأرض والعشر مؤنة الأراضي أي سبب بقائها؛ لأنّ مؤنة الشيء سبب بقائه

كـالأكـل فهـو مؤنـة البقـاء والعشر سبب بقـاء الأرض لأنّ العشر يصـرف إلى الفقـراء، والمقاتلة إذا كـانوا فقـراء والنصرة بـالضعفاء كـما قـال عليـه السـلام: «فإنكم تنصرون بضعفائكم»، وبالمقاتلة لأنّ الكفار لا يستولون بهم علينـا فتبقى الأراضي في أيدي ملاكها المسلمين وإلاّ تخرج فلا تبقى الأراضي للمسلمـين وفي العشر معنى العبادة، لأنّه يصـرف إلى الفقراء الـذين هم خواص الـرحمن؛ ولأنّ الخارج وصف السبب وهو الأرض فيكون سببه مـال الزكـاة لأنّ الزكـاة تجب في المال النامي وهو قليل من كثير وكذا العشر يتعلق بحقيقـة الخارج وهـو قليل من كثير فصار العشر مؤنة بآعتبار الأصل وهـو الأرض وعبادة بـآعتبار الـوصف وهو الخارج وتكرر الوجوب بتكرر الخارج كتكرر الزكاة بتكرر الحول ولم يجز تعجيـل العشر قبل الخارج لأنّه يكون قبل السبب في حق وصف العبادة والعشر لا ينفك عن معنى العبادة فلو جاز التعجيل لصار مؤنة محضة وهو ليس بمؤنة محضـة فصار تعجيـل العشر قبل الخـارج كتعجيل زكـاة الإبل قبـل الاسامـة لأنّ السبب ثمـة الإبل السائمة وسبب الخراج الأرض النامية بالخارج تقدير بالتمكن من الزراعـة لكون الواجب من غير جنس الخارج لأنّه يقال خراج الأرض فصار مؤنة بآعتبـار الأصل وهو الأرض لأنّه سبب بقاء الأرض لأنّه مصروف إلى المقاتلة الذابين عن حريم دار الإسلام وبيضته، وعقوبة بآعتبار الوصف وهو التمكن من الزراعـة.
فـالاشتغال بـالزراعـة وعمارة الـدنيا مـع الاعـراض عن الجهـاد سبب للمـذلـة والعقوبة، لما روى أنّه عليه السلام: رأى شيئاً من آلات الزراعة في دار فقال: «ما دخـل هذا بيت قـوم الا ذلوا»، وقـال عليه السـلام: «إذا تبايعتم بـالعين واتبعتم أذناب البقر فقد ذللتم فظفر بكم عدوّكم» ولهـذا لا يجب على المسلم ابتـداء وفي العشر السبب الأرض النامية بحقيقة الخارج والزراعة فيـه غير معتبـرة حتى يجب العشر إذا خرج من غير أن يـزرع وهو ليس بعمـارة للدنيا وإعراض عن الجهاد ولهذا لم يجتمعا عندنا لأنّ الخـراج لا ينفك عن وصف العقـوبة والعشر لا ينفـك عن وصف العبادة فأنى يجتمعان وسبب وجوب الطهارة الصلاة فإنّها تضاف إليها فيقال طهارة الصلاة وتقوم بها حتى تجب بوجوب الصلاة وتسقط بسقـوط الصلاة

لأنّها شرطها وما يكون شرطاً للشيء يكون متعلقاً به حتى تجب بوجوبه كاستقبال القبلة فوجوبه بوجوب الصلاة فكذا الطهارة لم تجب قصداً لكن عند ارادة الصلاة والحدث شرط لوجوب الأداء بالأمر وهو قوله تعالى: ﴿فٱغسلوا وجوهكم﴾ وليس بسبب للوجوب وكيف يصلح سبباً لها وهو ناقض لها وما يكون رافعاً للشيء ومزيلاً له لا يصلح سبباً له لوجوبه ولهذا جاز الأداء بدونه فالوضوء على الوضوء نور على نور، ولا يجب الأداء مع تحقق الحدث بدون وجوب الصلاة، وسبب المعاملات كالنكاح والبيع ونحوهما تعلق البقاء المقدور بتعاطيها، أي: البقاء المقدّر بتناول المعاملات ومباشرتها، وبيانه أن الله تعالى خلق هذا العالم وقدّر بقاءه إلى قيام القيامة ببقاء الجنس وبقاء النفس وبقاء الجنس بالتناسل وذا باتيان الذكور الإناث في موضع الحرث وبقاء النفس بالكفاية وما يحتاج كل لكفايته لا يكون حاصلاً في يده فقدّر ما يحتاج إليه كل أحد ولن يتهيأ له إلاّ باناس آخرين وبما في أيديهم فشرع لكل واحد منهما طريقاً مخصوصاً يتأدى به ما قدّر الله تعالى من غير أن يتصل به فساد فشرع للتناسل طريقاً لا فساد فيه ولا ضياع وهو طريق الازدواج بلا شركة في الوطء ففي الوطء على التغالب فساد وفي الشركة ضياع النسل فإن الأب متى اشتبه عليه الولد يبقى على الأم وما بها قوّة كسب الكفاية فيضيع الولد فشرع لبقاء النسل إلى أجله طريق اكتساب ما فيه كفاية وهو التجارة عن تراض ففي الأخذ بالتغالب فساد والله لا يحب الفساد ولهذا فسد البيع بجهالة مفضية إلى المنازعة لأنّ شرعية العقود لقطع المنازعات فمهما أفضت إلى المنازعة عادت على موضوعها بالنقص.

(وأسباب العقوبات والحدود والكفارات ما نسبت إليه من قتل وزنا وسرقة وأمر

بالتعاطي هو سبب المعاملات وشرعيتها وهذا مختص بالأنسان بخلاف الحيوانات، فإنهم يبقون إلى يوم القيامة بدون معاملة ونكاح لأن خلقتهم كذلك ولا يتعلق بأفعالهم أمر أو نهي، وقد تم اللف والنشر المرتب بين أسباب العبادات والمعاملات ومسبباتها وبقيت العقوبات وشبهها فبينها بقوله: (وأسباب العقوبات والحدود والكفارات ما نسبت إليه من قتل وزنا وسرقة وأمر دائر بين

دائر بين الحظر والإباحة كالقتل خطأً والإفطار عمداً).

أعلم: أنّ سبب العقوباتِ والحدود ما يضاف إليه، كالقتل عمداً، والقصاص، والرأس للجزية، لأنّها عقوبة وجبت على الكفر، ولهذا يضاف إليه، فيقال: خراج الرأس، وجزية الرأس، ويتضاعف بعدد الرؤس، وتكرر الوجوب بتكرر الحول، كتكرر الزكاة والزنا للرجم، أو للجلد، والسرقة للقطع، وشرب الخمر والقذف للحد. وسبب الكفارات التي هي دائرة بين العبادة والعقوبة ما أضيف إليه من أمر دائر بين حظر وإباحة، كالقتل خطأً والإفطار عمداً، وقتل الصيد واليمين المعقودة على أمر في المستقبل إذا حنث فيها، والظهار عند العود. وأما القتل العمد، أو اليمين الغموس، فلا يصلح سبباً للكفارة لما مرّ في تعريفات دلالة النص.

(وإنّما يعرف السبب بنسبة الحكم إليه وتعلقه به؛ لأنّ الأصل في إضافة

الحظر والاباحة)، فالعقوبات أعم من الحدود لأنها تشمل القصاص أيضاً والكفارة نوع آخر فسبب القصاص هو القتل العمد، وسبب حد الزنا هو الزنا وسبب قطع اليد هو السرقة، يقال حد السرقة وسبب الكفارة، هو أمر دائر بين الحظر والاباحة وذلك لأنها لما كانت دائرة بين العبادة والعقوبة فسببها لا بد أن يكون أمراً دائراً بين الحظر والاباحة لتكون العبادة مضافة إلى صفة الاباحة والعقوبة، مضافة إلى صفة الحظر. (كالقتل خطأ)، فإنه من حيث الصورة رمي إلى صيد وهو مباح ومن حيث ترك التثبت محظور لأنه قد أصاب آدمياً وأتلفه فتجب فيه الكفارة (والافطار عمداً في رمضان) فإنه مباح من حيث اتصال ما هو مملوك لمالكه؛ ومحظور من حيث إنه جناية على الصوم المشروع فيصح أن يكون سبباً للكفارة (وإنما يعرف السبب) بيان كلية لمعرفة السبب بعد بيان تفصيله ليعلم منه ما لم يعلم قبله أي إنما يعرف كون الشيء سبباً للحكم (بنسبة الحكم إليه وتعلقه به) فالمنسوب إليه والمتعلق به يكون سبباً للمنسوب والمتعلق البتة

الشيء إلى الشيء أن يكـون سبباً لـه، وإنّما يضـاف إلى الشرط مجـازاً، كصـدقـة الفطر، وحجة الإسلام).

أعلم أنّ السببية إنّما تعرف بإضافة الحكم إلى الشيء لأنّ الأصل في إضافة الشيء إلى الشيء أن يكون المضاف إليه سبباً للمضاف؛ لأن الإضافة للاختصاص. والأصل في كل ثابت كماله، وكمال الاختصاص في إضافة المسبب إلى السبب؛ لأنّ ثبوته به؛ وقد يضاف إلى الشرط مجاز المشابهة بين الشرط والعلة، إذ الحكم يوجد عنده فشابه العلة التي يوجد الحكم بها عندها، ولهذا يضاف الضمان إلى صاحب الشرط إذا لم يمكن تضمين صاحب العلة، كما يقال: صدقة الفطر وحجة الإسلام، لما مر أنّ سبب الأول الرأس الذي يمونه ويلي عليه، وسبب الثاني: البيت والفـطر والإسلام شرطا الوجوب.

(لأن الأصل في إضافة شيء إلى شيء) وتعلقه به (أن يكون سببـاً له) وحـادثاً بـه كـما يقال: كسب فـلان؛ وحينئذ يـرد علينا أنكم ربمـا أضفتم إلى الشرط فكيف يطرد هذا فقال (وانما يضاف إلى الشرط مجازاً كصدقة الفطر وحَجة الاسلام) فإن الفطر وهو يوم العيد شرط للصدقة والسبب هو الـرأس الذي يمـونه ويـلي عليه؛ والصدقة تضـاف إليهما جميعاً؛ وكذا الاسـلام شرط الحج والسبب هـو بيت الله تعالى والحج يضاف إليهما جميعاً.

(تم الجزء الأوّل من شرحي المنار كشف الأسرار ونور الأنوار

ويليه الجزء الثاني وأوّله باب أقسام السنة أتمه الله بخير)

فهرست شرحي كشف الأسرار
وشرح نور الأنوار على المنار